

UNIVERSIDADE DE LISBOA  
INSTITUTO DE GEOGRAFIA E ORDENAMENTO DO TERRITÓRIO



**ATLAS DA MEMÓRIA E ESPERANÇA**  
(Sem Rima nem Razão)

**José Carlos da Costa Ramos**

Doutoramento em Geografia  
Geografia Humana

2014



UNIVERSIDADE DE LISBOA  
INSTITUTO DE GEOGRAFIA E ORDENAMENTO DO TERRITÓRIO



# **ATLAS DA MEMÓRIA E ESPERANÇA**

(Sem Rima nem Razão)

**José Carlos da Costa Ramos**

Tese orientada pelo Professor Doutor Jorge Silva Macaísta Malheiros,  
especialmente elaborada para a obtenção do grau de doutor em Geografia Humana

2014





# **ATLAS DA MEMÓRIA E ESPERANÇA**

(Sem Rima nem Razão)

## **ATLAS OF MEMORY AND HOPE**

(Neither Rhyme nor Reason)

A tese está escrita com o processador de texto Mellel de acordo com a antiga ortografia. Referências e bibliografia feita com base no aplicativo Bookends usando o formato APA 6ª Edição.

Tese apoiada pela Fundação para a Ciência e Tecnologia através de uma bolsa de doutoramento: SFRH /BD/ 47716/ 2008, financiada por fundos nacionais do MCTES.



Fundação para a Ciência e a Tecnologia  
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CIÊNCIA

à Carmo

**Leviticus 19:9:** ¶And when ye reap the harvest of your land, thou shalt not wholly reap the corners of thy field, neither shalt thou gather the gleanings of thy harvest.

**Leviticus 19:10:** And thou shalt not glean thy vineyard, neither shalt thou gather *every* grape of thy vineyard; thou shalt leave them for the poor and stranger: I *am* the LORD your God. (King James version (1769))<sup>1</sup>

---

1. Levítico 19:9: Quando procederdes à ceifa das vossas terras, não ceifareis as espigas até à extremidade do campo, e não apanhareis as espigas caídas.

Levítico 19:10: Não rebuscarás também a tua vinha, e não apanharás os bagos caídos. Deixá-los-ás para o pobre e para o estrangeiro. Eu sou o SENHOR, vosso Deus.(2006)

## Resumo

As tecnologias de informação e comunicação podem ser instrumentos de cidadania dos sujeitos e comunidades de espaços urbanos segregados? Sim, na condição que contribuam para gerar nesses sujeitos e comunidades, sentido, consciência e amor pelo mundo.

Esta é a principal conclusão da tese a que cheguei. Esta conclusão resulta da aplicação de uma metodologia que é comum às três partes constituintes da tese e que se consubstancia numa análise crítica da cultura científica e tecnológica hegemónica com vista a definir as condições teóricas de uma metodologia de acção-investigação para a cidadania em espaços segregados. *Grosso modo*, foi a perda de sentido de espaço provocado pelas tecnologias que me chamou a atenção para a necessidade de uma tecnologia diferente; a perda de consciência de espaço dos sujeitos e povos segregados provocados pela ciência imperial que me convocou para uma ciência que dê aos segregados consciência de espaço; e, finalmente, o ódio ao mundo que a segregação muitas vezes provoca, que estabeleceu a necessidade de uma forma de amor ao mundo que possa existir pelo pensamento e pela razão.

**Palavras Chave** : Segregação, Tecnologias, Cidadania, Cultura, Espaço, Imagem, *Amor-Mundi*

## **Abstract**

Information and communication technologies can be citizenship instruments of subjects and communities in segregated urban spaces? Yes, provided that they contribute to generate in these subjects and communities, the sense, the conscience and the love for the world.

This is the main conclusion I have reached on my research. This conclusion results from the application of a methodology that is common to the three constituent parts of the thesis, which is embodied in a critical analysis of the scientific and technological hegemonic culture in order to define the theoretical conditions of a methodology for action-research for citizenship in segregated spaces.

Roughly speaking, was the loss of sense of space caused by technologies that caught my attention to the need for a different technology; the lack of consciousness of space of individuals and segregated peoples caused by imperial science that summoned me to a science that gives to the segregated subjects awareness of space and, finally, the hatred of the world that segregation often causes, which established the need for a form of love for the world that can exist by thought and reason.

**Key words** : Segregation, Technologies, Citizenship, Culture, Space, Image, *Amor-Mundi*.



## **Agradecimentos**

Agradeço ao meu orientador Professor Jorge Macaísta Malheiros pela sabedoria, inteligência e paciência com que me conduziu entre os detalhes relevantes e a visão do todo, entre a geografia e as outras ciências, entre a consciência crítica e a autocrítica.

Agradeço a todos os companheiros da Quinta da Serra que me ajudaram a ver o mundo de outra maneira. e em particular ao Junilto Ntchemó, à Mande Bequinte (Blowindha Loh), ao Bernardo Gomes (Be Ubuntu), à Dirce Rodrigues, ao José Maria Semedo, às Irmãs Monica, Monserrat e Glória da Comunidade das Irmazinhas de Jesus da Quinta da Serra e ao Padre Valentim da paróquia do Prior Velho.

Agradeço aos meus professores e aos meus colegas de doutoramento e em particular aos Professores Teresa Barata Salgueiro, José Barata Moura, Maria Lucinda Fonseca, Isabel Maria André, José Manuel Simões e Mário Vale e também ao André Carmo e à Ana Estevens.

Agradeço a inspiração e apoio dos meus amigos Francisca Assis Teixeira, Rui Marques e Roberto Carneiro.

Agradeço aos meus pais, à minha tia Encarnação, aos meus filhos Pedro, João e Francisco e à minha mulher, sempre!

## ÍNDICE

### Preâmbulo...15

### Roteiro da Tese ...16

### I. Tecnologia, Cibercultura e Espaço Público...20

1. A Tecnologia do Capitalismo...21
  - a. O Mito de Prometeu...21
  - b. Speed: O Tempo Fora dos Eixos...23
  - c. Vigiar e Punir...34
  - d. A “Classe Criativa”...39
  - e. O Homem sem Qualidades ...48
  - f. A Essência da Tecnologia...55
2. A Cultura da Tecnologia: Borges e a Cibercultura...67
  - a. O Aleph de Jorge Luis Borges...67
  - b. “Uma Graciosa Lentidão, um Princípio de Êxtase”...68
  - c. “O Inconcebível Universo”...69
  - d. O Real e o Virtual...71
  - e. O Tempo é Longo ou é Largo? ...72
  - f. “O Espaço é Liso ou Estriado?”...74
  - g. O Aleph, o Hiper-real e o Imaginário Urbano ...75
3. A Tecnologia do Espaço Público...79

### II. Geografia, Opressão e Liberdade...85

1. A Geografia da Expansão...86
  - a. O Totalitarismo...86
  - b. O Imperialismo...90
  - c. Exterminar Todos os Brutos...94
  - d. As Leis do Crescimento Espacial dos Estados: Ratzel...98
  - e. O Que é uma Nação? Renan...108
  - f. A Emancipação Política da Burguesia...112
  - g. Vamos Vencer os Cabilas; Como os Governaremos Depois ? Tocqueville...116
  - h. Conquistar um País, Desenhar o Mapa: Brunhes...122
  - i. Da Expansão Imperial à Luta pela Eficiência Relativa: Mackinder...125
  - j. A Expansão Continental: Pan-Germanismo e Pan-Eslavismo...135
2. A Cultura do Colonialismo: o cinema da Diamang...140
  - a. A história do soldado da Diamang...141
  - b. A luz festiva, clínica e policial...142
  - c. A Festa do Boi Cansado...145
  - d. O Cinema para Indígenas da Diamang...149
  - e. Caliban ou o homem a quem roubaram o nome...154
3. A Geografia da Libertação ...159
  - a. O Investigador Investigado...159
  - b. A Praxis da Liberdade...171
  - c. A Cidadania e a Cidade...177
  - d. O Espaço de Aparência e o Poder...180



e. Os Direitos Humanos e a Liberdade...	184
f. O Caso das Demolições dos Bairros Barracas...	189
g. Por uma Geografia da Libertação...	195
<b>III. Geografia, Tecnologia e Amor Mundi...</b>	<b>199</b>
1. Geografias Imaginadas...	200
a. A Geografia Humana e as Tecnologias da Imagem...	200
b. Os Arquivos do Planeta de Albert Kahn...	205
c. Atlas Mnemosyne...	216
d. Fotovoz...	232
2. Amor Mundi...	244
a. Pensamento Apaixonado...	246
b. Que coisa amar?...	249
c. Amar os judeus?...	253
d. O Logos do Amor...	257
3. Atlas da Memória e Esperança...	263
a. AME: A Memória...	263
b. AME: Um Protótipo para a Acção...	267
c. AME: Os Princípios...	272

## **Epílogo...279**

## **Bibliografia...282**



Sem Título - Indira Moreira (Quinta da Serra 2007)

## **(1) Preâmbulo**

Onde está a tua justiça uma vez que não tens amor?

Santo Isaac, o Sírio (século VII), monge em Nínive, perto de Mossul

Discurso ascético, 1<sup>a</sup> Série, n.º 60

O jejum que me agrada é este: libertar os que foram presos injustamente, livrá-los do jugo que levam às costas, pôr em liberdade os oprimidos, quebrar toda a espécie de opressão, Isaías 58,6

As tecnologias de informação e comunicação podem servir para combater a exclusão nos espaços segregados urbanos ?

Começo a minha investigação de doutoramento onde tinha terminado o meu relatório de mestrado. Parto da minha experiência pessoal de coordenação de um projecto na Quinta da Serra, um bairro de barracas habitado por migrantes provenientes de Cabo-Verde, Guiné e Angola e seus descendentes localizado na Área Metropolitana de Lisboa. Parto da premência de compreensão dos fenómenos de pobreza, racismo e opressão que vivem os habitantes do bairro e da ausência de respostas da ciência. Parto da absoluta necessidade de procurar longe do bairro as origens dos fenómenos vividos, no modo como se faz e desfaz a cidade e, mais remotamente, no modo como se fazem e desfazem os impérios. Parto da experiência da Quinta da Serra com a intenção de voltar aos “bairros”, de voltar à praxis do combate à exclusão e à aplicação prática do que aqui será deixado sob a forma de um protótipo para a acção.

Move-me o amor pelo mundo - um sentimento que aprendi com Hannah Arendt, a companhia que escolhi para este caminho. Move-me o respeito pelas mulheres e também pelos homens que no Bairro da Quinta da Serra, no Bairro dos Navegadores e no Bairro de Outurela estão mudando a sua condição. Move-me a solidariedade com aqueles que não conseguem sair “da cepa torta”. Move-me a vontade de justiça, condição básica da própria política. Guia-me o amor pelo mundo.

## (2) Roteiro da Tese

**Parte I - Tecnologia e Sentido do Espaço** - A primeira parte da tese discute a tecnologia. Aí se fala de uma cultura tecnológica que produz uma perda do sentido de espaço que não ajuda à consciência deste nem ao amor por ele. A dúvida que se instala é se esta alienação espacial, que se manifesta tanto na perda de sentido do nosso próprio corpo e do espaço onde ele se movimenta, como na ausência de consciência do nosso “eu” e do espaço relacional onde ele pode manifestar a sua identidade, decorre da natureza intrínseca da tecnologia ou, pelo contrário, é algo que ela internaliza. A investigação aponta para a segunda hipótese: a tecnologia revela as condições materiais e espirituais de um determinado momento histórico na justa medida em que as agencia. Sendo assim, das relações com a natureza às concepções de mundo passando pelas relações de produção e as relações sociais, todas elas se encontram agenciadas pela tecnologia que não as determina mas interage com elas. Pode concluir-se daqui que a mudança de uma tecnologia de alienação espacial para uma tecnologia geradora de sentido de espaço pressupõe alterações fora da própria tecnologia, o que conduz à segunda parte da tese que trata das ciências geográficas como consciência de espaço. A primeira parte da tese termina com um conceito que é quase um enunciado programático: o de *Tecnologia de Espaço Público*. O conceito resulta de uma “engenharia reversa”: se as tecnologias contribuem para a perda de sentido, consciência e amor pelo espaço por parte do sujeito, então qualquer movimento do sujeito no sentido de ganhar sentido de corpo no espaço ontológico, de ser no espaço relacional, e de vontade de mundo produz o efeito prático de crivo das tecnologias utilizadas. Chamo *Tecnologias do Espaço Público* às tecnologias que passam por esse crivo e respondem às necessidades práticas de expressão física, intelectual, emocional e espiritual do ser humano como cidadão. Na verdade, notará o leitor que, dado que a essência da tecnologia não é tecnológica, no final da primeira parte estou em condições de enunciar

o conceito mas não de o definir claramente. Para o definir será necessário averiguar para além da tecnologia.

**Parte II - Geografia e Consciência do Espaço Comum** - O que se procura entender na segunda parte da tese é em que medida as ciências geográficas podem dotar os sujeitos segregados de uma estrutura organizada de pensamento que lhes permita mudar a consciência de si próprios no mundo e o modo como se relacionam com os negócios<sup>2</sup> humanos. Dito de outra forma, se a resposta às questões de cidadania dos sujeitos e comunidades urbanos segregados não está na tecnologia, ela mesma, poderá estar na ciência e na cultura geográficas?

A investigação mostra que a evolução histórica das ciências geográficas pode ser vista em estreita ligação com os processos imperiais de expansão capitalista. Desta forma as ciências geográficas foram consistentemente, e muitas vezes continuam a ser, instrumentos e legitimadores de opressão e de segregação. Evidenciam-se uma ciência e uma cultura tecnológicas que são partes integrantes de uma cultura hegemónica produzida para responder às necessidades da exploração capitalista nas suas diferentes fases. Fazer a crítica dessa ciência e dessa cultura de opressão é a primeira condição para contribuir para uma ciência e uma cultura de libertação. O inquérito<sup>3</sup> conduz-me através da evolução das ciências geográficas desde os últimos trinta anos do século XIX até hoje e discute as metodologias de investigação utilizadas para produzir ciência sobre o “outro” e o seu espaço. Tomando como referência as metodologias de trabalho de campo da antropologia do “oeste selvagem” procuro entender o papel que o investigador pode ter na natureza do próprio processo de investigação. Em oposição a uma geografia da opressão enuncio, em grande parte desenhando a partir de Hannah Arendt, as bases daquilo a que chamo *Geografia da Libertação*, definida como uma ciência capaz de produzir nos sujeitos segregados uma consciência de espaço comum. Sublinho que as metodologias de investigação as-

---

2. Negócios - emprego a palavra negócios (*negotium*) no sentido de actividades públicas de vida activa em sentido amplo, em oposição às actividades privadas de ócio (*otium*) ou de vida contemplativa.

3. Inquérito - Investigação (...) (Deriv regr. do lat. *inquaeritare*, “procurar com ardor” ?)(2010)

sociadas a essa Geografia da Libertação dependem tanto da ciência de que fazem parte como do modo como o investigador decide aplicá-las no seu trabalho de campo, isto é, do modo como ele próprio exerce a sua liberdade.

Mas pode uma ciência mudar a condição dos segregados?

Sustento que não. A condição de segregação muda-se através da acção dos sujeitos e comunidades segregados. Essa acção não pode ser efectiva se não estiver assente numa cultura de cidadania da qual fazem parte tanto um pensamento científico, como uma cultura tecnológica além de uma inclinação específicos.

**Parte III - Acção-Investigação e Amor-Mundi** - A terceira e última parte da tese discute uma metodologia de acção-investigação com sujeitos e comunidades segregados que seja capaz de gerar sentido de espaço, consciência de espaço comum e amor pelo espaço e que, portanto, possa ser instrumento de cidadania. Essa metodologia articula tecnologia e ciência com um movimento em direcção ao mundo. O mundo entendido como espaço multi-escalar podendo ser visto como espaço individual físico de movimento do corpo, como espaço de encontro com o outro, e como espaço global da pluralidade humana. Desses três tipos de espaço brota respectivamente o sentido de espaço, a consciência de espaço público e o amor pelo mundo. Mas que significa o amor pelo mundo neste contexto e porquê a centralidade que ele adquire na investigação?

Muitas vezes os fenómenos de segregação geram nos sujeitos e comunidades segregados ódio relativamente ao mundo que se pode consubstanciar sob a forma de uma identidade de resistência: “nós contra o mundo”. Tal como quando estudei o tema tecnologia na primeira parte da tese, e o tema geografia na segunda, também aqui procurei evidências históricas que pudessem iluminar o estudo. A história de uma judia que viveu os tempos sombrios dos totalitarismos nazi e estalinista, uma judia que nunca esteve em casa no mundo mas nunca deixou de o amar criticamente, sempre me inspirou e continua a inspirar e o que procuro na tese é dar ao conceito de *Amor Mundi*, de Hannah Arendt, a centralidade que creio que ele merece na prática da cidadania. *Amor Mundi* é o amor pelo espaço que separa e liga a pluralidade dos seres humanos,

é uma inclinação que não exclui racionalidade, um afecto que se articula com pensamento crítico.

Um balanço crítico do modo como, desde o princípio do século XX até hoje, as ciências geográficas e as metodologias de análise qualitativa incorporaram as tecnologias de reprodução visual permitiu-me compreender melhor o modo como, neste caso, a ciência e tecnologia se articulam entre si numa perspectiva de determinação de boas práticas.

O *Atlas da Memória e Esperança* é uma proposta embrionária de uma metodologia de acção-investigação na área da geografia que, por um lado, integre boas práticas no domínio das metodologias geográficas e, por outro lado, seja consistente com as conclusões teóricas da tese as quais estabelecem a aplicação dessas metodologias num espaço onde interagem três conceitos fundamentais: *Amor Mundi*, *Geografia da Libertação* e *Tecnologias do Espaço Público*.

**Miniaturas** - Cada uma das partes da tese contém em si uma miniatura que tem a intenção de ilustrar por invocação aquilo que está dito na respectiva parte e que justifica as redundâncias algumas vezes presentes. A primeira parte, dedicada à tecnologia, tem uma miniatura sobre a cibercultura e Jorge Luís Borges; a segunda parte tem uma miniatura sobre o cinema colonial da Diamang e na terceira parte a miniatura é o próprio protótipo do modelo de investigação-acção: o *Atlas da Memória e Esperança*.

# **I. Tecnologia, Cibercultura e Espaço Público**

Onde se fala da perda de sentido de espaço, da cultura da tecnologia e da *Tecnologia do Espaço Público*.



# 1. A Tecnologia do Capitalismo

## (a) O Mito de Prometeu

As tecnologias de informação e comunicação têm sido poderosos instrumentos de mudança do mundo em que vivemos e não será necessário demonstrar que pertencem ao nosso dia-a-dia. Têm sido instrumentos de mudança da forma como vivemos, trabalhamos e agimos. Qual é o alcance e a profundidade dessas mudanças? Por outro lado as tecnologias de informação e comunicação serão apenas instrumentos, ferramentas, ou algo mais do que isso? E se são algo mais que instrumentos, o que serão?

Procurou responder a estas questões na primeira parte deste inquérito, uma parte exclusivamente dedicada à tecnologia. Compreender o que as tecnologias de informação e comunicação são hoje sugere um estudo dos vários fenómenos que directa e indirectamente estão relacionados com elas. Entre eles porventura aquele que mais relevância tem para as disciplinas geográficas é o efeito das tecnologias sobre o espaço, ou melhor, sobre o espaço-tempo. O estudo desse fenómeno complexo levanta grandes questões teóricas noutros domínios como a física ou a economia e uma quantidade de questões “práticas” - objecto de estudo de ciências como a política, a antropologia, a sociologia, a psicologia, etc. - que se prendem com a forma como as tecnologias alteram o modo como as pessoas se relacionam entre si e consigo próprios. Este estudo dos fenómenos tecnológicos contemporâneos necessariamente parcelar e incompleto conduziu-me a um outro de procura de permanências na história da relação do capitalismo com a tecnologia; nele procuro perceber o papel histórico da tecnologia no aparecimento e desenvolvimento do modo de produção capitalista. Será que os fenómenos tecnológicos que fazem parte integrante do nosso mundo contemporâneo e que nos parecem originais, inovadores ou até “revolucionários” são afinal a emergência actualizada de permanências com mais de duzentos anos? Por sua vez, esta viagem até ao século XIX sugeriu-me que fosse mais além até a um *archein* da civilização ocidental: o mito de Prometeu. Em Platão, no mito das

artes mecânicas e do fogo roubados aos deuses, procuro a essencialidade da tecnologia: aquilo que a tecnologia é. Para o inquérito invoco a filosofia da tecnologia.

Partindo dos fenómenos contemporâneos tecnológicos para a tecnologia do capitalismo e desta para a filosofia da tecnologia, à procura da essência da *technè*, utilizo o mito grego como motivo condutor e promotor de hipertextualidade para melhorar a fluidez e inteligibilidade do texto.

Não é propósito desta parte do trabalho dedicada à tecnologia responder cabalmente à questão de saber se as tecnologias de informação e comunicação ajudam à inclusão ou contribuem para a exclusão, o que discuto aqui é o modo como a tecnologia se actualiza nas nossas vidas e a potência inclusiva ou exclusiva que essencialmente ela encerra; uma discussão que não pode deixar de relacionar com as relações de produção, as relações sociais e as concepções do mundo existentes. Esta parte pode ajudar a entender a tecnologia para além das aparências, como uma tecnologia marcada pela necessidade de velocidade do capitalismo mas ainda assim portadora de uma potência libertadora que o mito de Prometeu tão bem exprime:

Era uma vez um tempo em que só existiam deuses e não existiam criaturas mortais. Mas quando chegou o tempo de que também estas fossem criadas, os deuses formaram-nos de terra e fogo e várias misturas dos dois elementos no interior da terra; e quando estavam quase a trazê-las à luz do dia, ordenaram a Prometeu e Epimeteu para as apetrechar e distribuir por elas individualmente as suas adequadas propriedades. Epimeteu disse a Prometeu: ‘deixa-me distribuir e tu inspeccionas’. Isto foi acordado, e Epimeteu fez a distribuição. A algumas deu força sem agilidade, enquanto dotava as mais fracas de agilidade; a algumas armou, outras deixou desarmadas; e concebeu para as últimas outros meios de preservação; fazendo algumas grandes, sendo o seu tamanho uma protecção, e outras pequenas, cuja natureza era voar pelo ar ou escavar no solo; esta seria a sua maneira de escapar. Assim ele as compensou tendo em vista prevenir que qualquer raça fosse extinta. E depois de ter acautelado que não se destruíssem umas às outras, ele inventou também uma maneira de as proteger das estações do céu; vestindo-as com pêlo denso e peles grossas suficientes para as defender do frio do inverno e capazes de resistir ao calor do verão, de modo que pudessem ter uma cama natural própria quando quisessem descansar; também as forneceu de cascos e pêlos e peles calosas e duras debaixo dos pés. Depois deu-lhes comidas variadas, - ervas do solo para umas, para outras frutas das árvores, e para outras raízes, e ainda para outras deu-lhes outros animais como comida. A alguns fez ter poucos filhos, enquanto que àqueles que eram sua presa fez ser prolíficos; e desta maneira preservou a raça. Assim fez Epimeteu, que, não sendo muito sábio, esqueceu que tinha distribuído entre os animais todas as qualidades que tinha para dar e, - quando chegou ao homem, que ainda estava desprovido, ficou terrivelmente perplexo. Estava ele nesta perplexidade e chegou Prometeu para inspeccionar a distribuição que achou que os outros animais estavam adequadamente dotados, e que só o homem estava nu e descalço, e não tinha nem cama nem armas de defesa. Aproximava-se a hora marcada para o homem, por sua vez, sair para a luz do dia; e Prometeu, não sabendo como imaginar a sua salvação, roubou as artes mecânicas de Hefesto e Atena, e o fogo com elas (elas não poderiam ser adquiridas nem usadas sem o fogo), e deu-as ao homem. Assim o homem tem a sabedoria necessária para apoio à vida, mas sabedoria política não tem; porque isso estava à guarda de Zeus, e o poder de Prometeu não chegava para entrar na cidadela do céu, onde Zeus habita, que além disso tinha terríveis sentinelas; mas entrou furtivamente na oficina co-

mun de Atena e Hefesto, na qual eles costumavam praticar as suas artes favoritas, e trouxe a arte de trabalhar pelo fogo de Hefesto, e também a arte de Atena e deu-as ao homem. E desta maneira foi o homem dotado com os meios da vida. Mas diz-se que Prometeu foi depois disso perseguido por roubo devido ao erro de Epimeteu.

Agora o homem, possuindo uma parte dos atributos divinos, era no princípio o único dos animais que tinha deuses, porque só ele se lhes assemelhava; e a eles havia de levantar imagens e altares. Não demoraria a inventar a fala articulada e os nomes; e também construiu casas e roupas e calçado e camas, e retirou o sustento da terra. Assim providos, os seres humanos no princípio viviam dispersos, e não havia cidades. Mas a consequência era que eles eram destruído pelos animais selvagens, porque eram profundamente fracos em comparação com eles, e a sua arte só era suficiente para lhe fornecer os meios de subsistência, e não lhes permitia entrar em guerra com os animais: comida eles tinham, mas não tinham ainda a arte da governação, da qual a arte da guerra faz parte. Depois de algum tempo o desejo de auto-preservação juntou-os em cidades; mas quando eles se juntavam, não tendo a arte da governação, comportavam-se mal uns com os outros, e voltavam a um processo de dispersão e destruição. Zeus temeu que toda a raça fosse exterminada, e assim enviou-lhes Hermes para que o respeito (*aidôs*) e a justiça (*dikê*) fossem os princípios de ordenação das cidades assim como os vínculos da amizade e da conciliação. Hermes perguntou a Zeus como devia distribuir a justiça e o respeito entre os homens: - devia ele distribuí-los como as artes são distribuídas; isto é, a alguns poucos favorecidos (..) ou (...) dá-los a todos? ‘A todos,’ disse Zeus; ‘Gostaria que todos tivessem a sua quota-parte; porque as cidades não podem existir, se apenas alguns partilham as virtudes, como nas artes. E além disso faz uma lei por minha ordem, que aquele que não partilhar o respeito e a justiça deve ser condenado à morte porque é a praga do estado’. (Platão, 2008)

## **(b) Speed: O Tempo Fora dos Eixos**

The time is out of joint—O cursèd spite,

That ever I was born to set it right!<sup>4</sup>

W. Shakespeare Hamlet Acto I cena 5

Quando em 1957 o Sptunik I - primeiro satélite artificial - foi lançado e ficou a girar durante algumas semanas em redor da terra; quando no Natal de 1968 a Apolo 8 - primeira nave tripulada a fazer a órbita da lua - transmite as primeiras imagens da ter-

---

4. Hamlet filho do Rei da Dinamarca - a quem o fantasma de seu pai revelou as condições terríveis que rodearam o seu assassinato às mãos de seu irmão Cláudio e toda a catástrofe subsequente - amaldiçoa a sua sorte, amaldiçoa ter nascido para endireitar o que está mal, nascido para corrigir o rasto de ruína que o tempo fora dos eixos foi deixando. Hamlet, à semelhança do Anjo de Klee de Benjamin, olha para o passado, vê um amontoado de escombros e volta-se para trás para “se debruçar sobre esse desastre, curar as feridas e ressuscitar os mortos”(Benjamin, 1991, p. 344). O Progresso, o vento que sopra do paraíso, impede o Anjo de voltar ao passado, Hamlet pelo seu lado, morrerá tentando.

ra e da lua enquanto Frank Borman lê o livro do Génesis da Bíblia; quando no Verão de 1969 a Apollo 11 - a primeira nave tripulada a poisar na lua - transmite a imagem da pegada da bota de Neil Alden Armstrong na superfície lunar, talvez muita gente tivesse pensado: “cada homem é tanto habitante da Terra como habitante do seu país” (Arendt, 1998, p. 250.) O sonho do fundador do *Catálogo de toda a Terra*, Stewart Brand, parecia ter-se realizado com evidência e universalmente. Os seres humanos teriam a partir dali a noção de que vivem e pertencem à quinta-essência da sua própria condição: a Terra.

Estes acontecimentos eram um ponto final absoluto no processo de exploração geográfica que tinha começado com Vasco da Gama e Colombo e que Mackinder, em Abril de 1904, anunciava estar a terminar<sup>5</sup>. Podemos ver neles, mistura de coragem individual e proficiência colectiva, força abnegada e competência científica, uma triunfal afirmação do génio humano que convoca a comunhão de todos com todos. Mas lembrando Cecil Rhodes - “Eu anexaria os planetas se pudesse” (Arendt, 1962, p. 121) - também poderemos ver nesses exaltantes acontecimentos uma genealogia imperial. A esta luz, a “conquista espacial” da segunda metade do século XX está para a guerra fria como a exploração geográfica estava para a expansão imperial capitalista dos últimos trinta anos do século XIX. A luta entre impérios iniciada sobretudo a partir do momento em que estava descoberto e conquistado tudo o que existia para descobrir e conquistar fora da Europa, e que tem o seu clímax tardio na “conquista dos pólos”; essa luta entre impérios tem um prolongamento natural na luta entre o imperialismo americano e o imperialismo soviético<sup>6</sup>. Vista deste modo a guerra fria, a força que movimenta a corrida espacial, é uma sequência natural das duas guerras mundi-

---

5. “A exploração geográfica está quase a acabar, e é reconhecido que a geografia deve ser conduzida ao objectivo da investigação intensiva e da síntese filosófica. Em 400 anos o desenho do mapa do mundo foi completado com rigor aproximado, e até nas regiões polares as viagens de Nansen e Scott reduziram estreitamente a última possibilidade de descobertas dramáticas”(Mackinder, 1904, p. 421). Mais de meio século depois Arendt repetia quase *ipsis verbis*: “(...) a descoberta do Planeta, o mapeamento das suas terras e o levantamento cartográfico dos seus mares levaram muitos anos e só agora estão a chegar ao fim. Só agora o homem tomou posse da sua morada mortal (...)” (Arendt, 2001, p. 313).

6. Luta que, por sua vez, irá impor o final dos impérios clássicos e a descolonização.

ais. Mackinder tinha razão quando antecipara a grande luta entre os impérios do mar e os impérios da terra mas não podia saber que essa luta acabaria por ter como palco não toda a terra mas o espaço sideral - precisamente o espaço que faltava conquistar.

“Precisamente quando a imensidade do espaço disponível na terra foi descoberta, começou a famosa compressão do globo(...). Os homens vivem agora num todo global e contínuo, no qual a noção de distância (...), cedeu perante a arremetida da velocidade. A velocidade conquistou o espaço; (...) nenhuma parcela significativa da vida humana - anos, meses ou mesmo semanas - é agora necessária para que se atinja qualquer ponto da terra.” (Arendt, 2001, p. 250)

Se os “descobrimentos” do período Colombiano (Mackinder), que abrem a porta da expansão europeia, manifestam a vontade de dilatar a terra, jamais a “conquista espacial” afirmou a vontade de a reduzir. Porém, foi precisamente isso que aconteceu com auto-evidência como resultado de um processo que na verdade tinha começado muito antes, nas missões de exploração científica do final do século XIX e do século XX que afirmavam e legitimavam a expansão imperial.

“Nada pode permanecer imenso se puder ser medido”(Arendt, 1998, p. 250). Antes da *techné*-industrial da velocidade ter reduzido a terra, antes de a tecnologia a vapor ter possibilitado o barco a vapor e o comboio, ou da tecnologia aeronáutica ter permitido que o avião se tornasse o meio de transporte que é hoje, ou ainda antes de as tecnologias de informação e comunicação terem gerado o computador pessoal e a internet, antes disso, uma *techné-logos* já tinha começado: a da representação do espaço. Através do mapa o mundo é reduzido a uma escala física e mentalmente humana e torna-se compreensível e instantâneo. O mapa é uma perfeita forma de conquista do espaço<sup>7</sup> e permite reduzir de um modo clássico o mundo, isto é, reduzir o mundo à

---

7. Na segunda parte da tese, abordaremos o papel da criação e produção de conhecimento nos processos de expansão. Aqui queríamos deixar como adquirido que o mapa é o resultado de um processo de criação de conhecimento: ““Há muito tempo que se reconhece que a feitura de mapas é um processo de criação mais do que de revelação conhecimento. Através do processo de criação, é tomado um grande número de decisões subjectivas, muitas vezes inconscientes, sobre o que incluir e o que excluir, como o mapa deverá parecer, o que o mapa procura comunicar. Por outras palavras, um mapa está imbuído dos valores e julgamentos da pessoa que o constrói. Além disso, é indubitavelmente um reflexo da cultura e do contexto histórico e político global em que o seu criador vive. Por isso os mapas não são artefactos objectivos e neutros mas são construídos para provocar determinadas impressões nos leitores. Mapas são representações selectivas, substantivas e situadas. Normalmente as mensagens são as dos poderosos que pagam para o mapas serem desenhados e a mensagem ideológica é a da sua escolha. Como Mark Monmonier, no seu livro *Como mentir com Mapas* (University of Chicago Press, 1991) comenta: “Mostrando como mentir com mapas, eu quero alertar os leitores para o facto dos mapas, como os discursos e as pinturas, são colecções de informação com autoria e são também objecto de distorções provenientes da ignorância, ganância cegueira ideológica, ou malícia.””(Dodge &

escala do corpo e da mente humana.<sup>8</sup> O mapa é a metáfora humana do saber e do não saber, nele estão contidos os dois pólos numa coincidência de contrários que aparentemente só pode resolver-se em absurdo: mapas que têm o tamanho dos territórios que representam e por isso deixam de ser humanos e perdem utilidade para a mente humana<sup>9</sup>. As tecnologias da velocidade e as ciências cartográficas têm um desenvolvi-

---

Kitchin, 2001, p. 3)

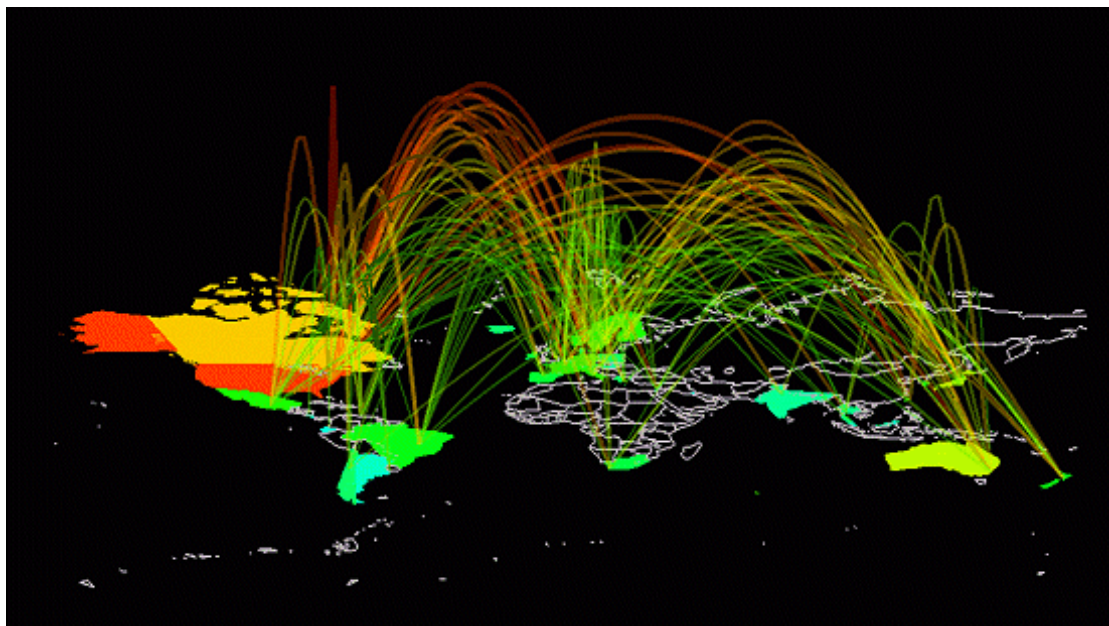
8. “Desde há milhares de anos que as pessoas têm criado mapas do mundo à sua volta - pinturas rupestres, desenhos na areia, mapas feitos de paus e conchas, esboços a lápis a preto-e-branco, manuscritos profusamente coloridos, modelos tridimensionais e, mais recentemente, imagens de satélite e simulações geradas por computador. Durante a Renascença os cartógrafos começaram a reunir mapas em papel para criar atlas (...) Inerente à criação de mapas está a compreensão feita pelo cartógrafo que os modos espaciais de comunicação são extremamente poderosos. A Cartografia fornece um meio de classificação, representação e comunicação de informação sobre áreas que são demasiado amplas ou demasiado complexas para serem vistas directamente, e deste modo os mapas constituem bases de dados concentradas de informação sobre a localização, forma e dimensão de características chave de uma paisagem e das ligações entre elas. Mais recentemente, foi reconhecido que o processo de espacialização - no qual uma estrutura espacial tipo mapa é aplicada a dados onde não existe uma estrutura inerente ou óbvia- pode fornecer uma estrutura interpretável para outros tipos de dados. Na sua essência, mapas e espacializações exploram a capacidade da mente para ver com mais prontidão relações complexas através de imagens, fornecendo uma compreensão clara de um fenómeno, reduzindo o tempo de procura, e revelando relações que de outro modo seriam imperceptíveis. Por consequência, elas formam parte integrante de como nós compreendemos e explicamos o mundo.”(Dodge & Kitchin, 2001, p. 2).

As imagens são mapas e os mapas são imagens e do mesmo modo que contribuem para a nossa visão do mundo também são influenciadas por ela. É essa visão do mundo que permite decidir o que fica no campo da imagem e o que fica fora de campo, as relações relevantes e irrelevantes entre objectos num espaço. O mapa de tudo seria insuportável e inútil (veja-se a nota seguinte). Como artefactos humanos o mapa e a fotografia são o resultado de escolhas que resultam de uma sabedoria prática, de um “saber-fazer”, ilustrada no estrato seguinte do diário de Eugène Delacroix:

“1 de Setembro (1859). Estrasburgo. - O realista mais obstinado é forçado a empregar, para representar (*rendre*) a natureza, certas convenções de composição e de execução. Se se trata da composição, ele não pode tomar um detalhe isolado ou mesmo uma composição de detalhes para fazer um quadro. É necessário circunscrever a ideia, para que o espírito do espectador não flutue num todo necessariamente fragmentado; sem isso não haverá arte. Quando um fotógrafo faz uma tomada de vistas, não veremos senão uma parte separada de um todo (...). As fotografias mais conseguidas são aquelas em que a imperfeição do próprio processo (...) deixa certas lacunas, certo repouso ao olho que lhe permita fixar-se apenas num pequeno numero de objectos. Se o olho tivesse a perfeição de uma lente de aumentar, a fotografia seria insuportável : ver-se-iam todas as folhas de uma árvore, todas as telhas de um telhado e sobre as telhas os musgos, os insectos, etc.”(Frizot & Ducros, 1987, pp. 23,24)

9. A este propósito veja-se o magnífico *Do Rigor em Ciência de Borges*:  
“(...) Naquele Império, a Arte da Cartografia atingiu tal Perfeição que o mapa de uma só Província ocupava toda uma Cidade, e o mapa do Império, toda uma Província. Com o tempo, esses Mapas Desmesurados não satisfizeram e os Colégios de Cartógrafos levantaram um Mapa do Império, que tinha o tamanho do Império e coincidia pontualmente com ele. Menos dadas ao Estudo da Cartografia, as Gerações Seguintes entenderam que esse dilatado mapa era Inútil e não sem Impiedade entregaram-no às Inclemências do Sol e dos Invernos. Nos desertos do Oeste perduram despedaçadas Ruínas do

mento convergente e mutuamente ancilar até as tecnologias de informação e comunicação se terem fundido com as disciplinas cartográficas para fazer primeiro a representação do chamado ciberespaço e depois do próprio espaço da terra. Na altura em que estas duas techné se fundem torna-se possível a representação do espaço fora do espaço, no ciberespaço. E se a cibercultura estava impregnada da vontade de representação mental do ciberespaço, que é em todo o caso uma forma de representação do ciberespaço no espaço, o efeito mais dramático acabou por surgir da representação do espaço no ciberespaço de que o Google Maps é um bom exemplo. Precisamente porque usa não o espaço mas sim o ciberespaço como dimensão de representação, o Google-Maps pode superar o absurdo dos mapas que têm o tamanho dos territórios e coincidem ponto-a-ponto com eles.



Mapa do Ciberespaço(Dodge & Kitchin, 2001)

---

Mapa, habitadas por Animais e por Mendigos; em todo o País não há outra relíquia das Disciplinas Geográficas. Suárez Miranda: VIAJES DE VARONES PRUDENTES, LIBRO CUARTO, CAP. XLV, LÉRIDA, 1658”.(Borges, 1974, p. 847)

A compressão do planeta pela velocidade está longe de ser um fenómeno novo<sup>10</sup> - talvez seja tão antigo como as representações cartográficas. As duas coisas correspondem a uma necessidade de sobrevivência, primeiro, e de domínio sobre a natureza e sobre o “outro”, de seguida. Conhecer o terreno e produzir informação sobre os espaços ocupados foi sempre uma condição fulcral da expansão imperial e é até hoje um dos instrumentos vitais de geo-política. O que as novas tecnologias de informação e comunicação trouxeram de novo foi um ambiente capaz de integrar todas essas representações espaciais e saberes a uma escala natural.

A cibercultura é uma cultura da velocidade. E se a droga perfeita da contra-cultura foi a dietilamida do ácido lisérgico (LSD), a droga da cibercultura pode dizer-se que foi a anfetamina ou a metanfetamina (Speed). Na famosa descrição de Gibson da matriz, “speed” pode ser entendido duplamente como a droga da velocidade e como a velocidade ela própria: “Com todo o speed que tinha tomado, todas as voltas que tinha dado e os cantos que tinha cortado em Night City, e ainda via a matriz no seu sono, reticulados brilhantes de lógica desenrolando-se no vazio incolor (...)”<sup>11</sup>(Gibson, 1984, p. 26). A cibercultura chamou a atenção para dois adquiridos científicos do século XX, a saber, 1) “Albert Einstein mostrou-nos que o tempo e o espaço fazem tanto parte do mundo físico, como a matéria e a energia”(Davies, 2000, p. 10) o que pode ter iluminado uma discussão filosófica que tinha a Ética Transcendental da Crítica da Razão Pura de Kant como um das maiores referências<sup>12</sup> e que tinha sido apropriado de diferentes

---

10. “Em 1830 em Inglaterra a velocidade do trânsito entre as cidades era quatro a cinco vezes maior do que em 1750. (...). O crescimento subsequente da rede ferroviária provocou ainda mais dramáticos saltos em velocidade, frequência e acesso. Não é surpresa que ‘a aniquilação do espaço pelo tempo’ fosse uma meditação favorita do escritor Vitoriano”(Thrift, 2004, p. 40)

11. O duplo sentido de “speed” perde-se na tradução: “All the speed he took, all the turns he'd taken and the corners he'd cut in Night City, and still he'd see the matrix in his sleep, bright lattices of logic unfolding across that colorless void...”

12. A este propósito veja-se o prefácio de Alexandre Morujão da tradução portuguesa da Crítica da Razão Pura: “Uma análise mais atenta da forma do conhecimento mostra-nos que as formas a priori da sensibilidade - o espaço e o tempo - não são conceitos, mas intuições, isto é, representações singulares.(...)Ambos são intuições necessárias e, por isso, só podemos conhecê-las como formas originárias da experiência externa e da experiência interna. São formas cognitivas, formas a priori, com as quais se constrói a geometria (o espaço) e a aritmética (o tempo)”.(Kant, 2008, p. xii)



formas ao nível da teoria geográfica.<sup>13</sup> 2) “O espaço em si e o tempo em si, estão condenados a desaparecer em meras sombras, e só uma espécie de união dos dois preservará uma realidade independente”<sup>14</sup> o que, por sua vez, pode ter chamado nas ciências humanas a atenção para os erros que podiam decorrer dos raciocínios que separavam, ou até opunham o tempo ao espaço<sup>15</sup>.

David Harvey relaciona a velocidade e aceleração com as necessidades de acumulação capitalista, impondo ciclos cada vez mais curtos de rotação de capital e um ritmo de obsolescência tecnológico cada vez mais rápido. Karl Marx, sobre o qual Harvey desenha, sublinha além disso uma necessidade de expansão, de conquista, que na altura de Marx estava centrada na “expansão pela expansão” do imperialismo europeu. Os dois falam de “aniquilação do espaço pelo tempo” mas, se descontarmos a

---

13. Harvey, por exemplo, considera espaço e tempo como conceitos socialmente construídos: “Apesar dos conceitos de espaço e tempo serem socialmente construídos, eles operam com plena força de factos objectivos e desempenham um papel chave nos processos de reprodução social”(Harvey, 1990, p. 418).

14. Discurso de Hermann Minkowski na 80ª Assembleia de Físicos e Cientistas Naturais, em 21 Setembro de 1908.

15. Karl Marx fala de uma “Aniquilação do espaço pelo tempo”. Escreve: “Assim, enquanto o capital tem que por um lado esforçar-se por derrubar todas as barreiras espaciais à relação i.e. à troca, e conquistar toda a terra para o seu mercado, ele esforça-se por outro lado por aniquilar este espaço com tempo, i.e. por reduzir ao mínimo o tempo gasto no movimento de um lugar para outro”(Marx, 1973, p. 538). Em 1990, David Harvey desenha a partir de Marx: “Um estudo da geografia histórica dos conceitos de espaço e tempo sugere que as raízes da construção social destes conceitos está no modo de produção e em relações sociais características. Em particular, as qualidades revolucionárias do modo de produção capitalista, marcado por fortes correntes de mudança tecnológica e rápido crescimento e desenvolvimento económico, estiveram associadas a poderosas revoluções nos conceitos sociais de espaço e tempo. As consequências destas revoluções, implicando a ‘aniquilação do espaço pelo tempo’ e o aumento geral da velocidade e aceleração do tempo de rotação do capital, são rastreadas nos campos da cultura e da política, teoria estética e finalmente, trazidas para dentro da disciplina da geografia quer como um problema quer como um estímulo para repensar o papel da imaginação geográfica na vida social contemporânea.”(Harvey, 1990, p. 418) Anthony Giddens utiliza o conceito de “distanciação de tempo-espaço” entendendo ele por “distanciação” o processo no qual as “sociedades são ‘dilatadas’ sobre mais curtos ou mais longos períodos de tempo e espaço (...) como os sistemas sociais ‘ligam’ tempo e espaço”(Giddens, 1995, p. 90) No caso das sociedades contemporâneas “Giddens defende que as pessoas interagem de duas maneiras: face a face e através das tecnologias de comunicação. A segunda tornando-se cada vez mais importante ‘distancia’ as relações entre as pessoas”(Murray, 2006, p. 44). Em oposição a Harvey - e a Marx - Doreen Massey escreve: “[contrariamente à opinião popular] o espaço não pode ser aniquilado pelo tempo - As confusões que existem dentro das actuais imaginações de tempo-espacos de globalização estão, talvez,(...) na fácil coexistência do ponto de vista que esta é a idade do espacial com a contraditória, mas igualmente aceite, noção de que esta é a idade na qual o espaço finalmente, cumprindo uma velha profecia de Marx, será aniquilado pelo tempo”(Massey, 2005, p. 90).

crítica a esse ponto de vista - evitando deitar o bebé fora com a água do banho -, veremos que, se considerarmos o espaço indissociável do tempo, as ilações de Marx como as de Harvey têm uma flagrante actualidade. Elas chamam-nos a atenção para o facto de o motor da chamada “sociedade de informação e do conhecimento” ser uma procura bulímica do mercado por parte do capital. Se considerarmos o mercado não uma entidade apenas espacial mas uma unidade espaço-temporal o mercado capitalista apresenta possibilidades teoricamente infinitas de aceleração de rotação do capital visto que pode contar não só com o mercado actual mas também com os mercados futuros num horizonte prorrogável. Na prática isto produz um crescimento desmesurado do capital financeiro que apenas pode ser suportado por uma confiança cega no sistema. As pequenas crises sectoriais que foram vividas pelas empresas ‘dot-com’ e a crise geral do sistema capitalista que estamos vivendo no momento em que escrevo decorrem de uma quebra de confiança num sistema que só pode existir em aceleração constante e que acaba por atingir a sua velocidade de escape. Neste sentido não é o tempo - ou a velocidade - que destrói o espaço mas a velocidade de rotação do capital que destrói o espaço e o tempo ou melhor o espaço-tempo. As consequências da aceleração da rotação do capital são multi-escalares e vão desde a destruição do espaço-temporal relacional privado até à destruição do planeta passando pela destruição do espaço público.

Castells dá-nos conta deste fenómeno da destruição do espaço-tempo atribuindo às tecnologias de comunicação a capacidade de transformar o espaço e o tempo. Em rigor Castells não exprime a destruição do espaço ou do tempo mas descreve “localidades despojadas dos seus significados geográficos, históricos e culturais” e de um “tempo sem tempo”<sup>16</sup> - uma virtualização do real que transforma os lugares em nós de redes de fluxos sem tempo porque passado, presente e futuro passam a poder ser

---

16. “(...) o novo sistema de comunicação transforma radicalmente espaço e tempo, as dimensões fundamentais da vida humana. As localidades ficam despojadas dos seus significados geográficos, históricos e culturais e são reintegradas em redes funcionais, ou em colagens de imagens, induzindo um espaço de fluxos que substitui o espaço de lugares. O tempo é apagado no sistema de comunicação em que passado, presente e futuro pode ser programado para interagir entre si na mesma mensagem. O espaço de fluxos e o tempo sem tempo são as fundações materiais de uma nova cultura que transcende e inclui a diversidade de sistemas de representação historicamente transmitidos: a cultura da virtualidade real onde fazer acreditar é acreditar no fazer.”(Castells, 2010, p. 406)

programáveis. O cenário descrito parece corresponder com precisão à destruição do espaço-tempo ou, se quisermos, do mundo tal como nós o conhecemos para dar lugar a “reticulados brilhantes de lógica desenrolando-se no vazio incolor”(Gibson, 1984, p. 26): a matriz. Cabe lembrar aqui o aforismo: “Uma revolução acontece quando e somente quando (...) as pessoas não podem mais continuar a conduzir as suas vidas quotidianas”(Lefebvre, 1971, p. 32).

O movimento “viver devagar” parece definir-se precisamente em oposição à distopia descrita por Castells e como uma reacção das pessoas que querem conduzir as suas vidas quotidianas. O movimento, de algum modo, retoma a discussão do papel do indivíduo no quadro geral do sistema económico que Hagerstrand abriu no anos 70 com o seu conceito tempo-espaço que ele acreditava poder estar na base do desenvolvimento de um novo tipo de modelo sócio-económico em rede. Na base do conceito estava a percepção que “o tempo tem uma importância crítica no ajustamento entre as pessoas e as coisas para o funcionamento dos sistemas sócio-económicos”(Hagerstrand, 1970, p. 10) <sup>17</sup>. Apesar do enfoque económico que leva Hagerstrand a olhar o tempo e o espaço sobretudo como recursos, a sua teoria tem a virtude de trazer para o debate o sujeito e a sua condição espaço-temporal. Mas, se ao indivíduo de Hagerstrand parece faltar uma existência interior - aquilo a que ele chama “os domínios internos de experiência e significado”<sup>18</sup> -, que lhe permita agir sobre a sua

---

17. Argumentando que o tempo tem de ser tomado em consideração juntamente com o espaço Hagerstrand afirma: “Com a preocupação com o indivíduo, segue-se que nós temos que perceber melhor o que significa para um lugar não ter apenas coordenadas espaciais mas também coordenadas temporais. Pode ser bastante razoável eliminar o tempo incluindo-o nos custos de transporte e armazenamento, enquanto a gestão de materiais é a principal preocupação da análise de localização. Mas é dificilmente razoável fazer o mesmo quando trazemos à colação os problemas das pessoas. Quando, por exemplo, num modelo de equilíbrio geral, é assumido que cada indivíduo desempenha uma multiplicidade de papéis, admite-se implicitamente que a localização no espaço não pode ser separada do fluxo do tempo. (...) De igual importância é o facto de o tempo não admitir escape para o indivíduo. Não pode ser armazenado para uso posterior sem complicações para o próprio e a sociedade. Enquanto ele viver, ele terá de passar por todos os pontos da escala do tempo. Cada ponto do espaço não exige o mesmo dele; ele apenas precisa de estar algures num ambiente que lhe conceda um mínimo de condições de sobrevivência. Mas este “algures” está sempre criticamente ligado a um “algures” de um momento anterior. Saltos na existência não são permitidos.(Hagerstrand, 1970, p. 10)

18. “O próprio Hagerstrand reconhece as críticas à sua geografia-tempo na base de ter “negligenciado e passado por cima da mais importante parte da existência humana: os domínios internos da experiência e significado”(Hubbard, Kitchin, & Valentine, 2004, p. 152). Hagerstrand acaba assim por criticar a concepção do pensamento económico de que os seres humanos cuja existência é regulada

condição a partir da sua individualidade<sup>19</sup>, o sujeito em “viver devagar” faz do exercício individual de consciência - dando tempo às coisas e “investindo-as de significado através de atenção e deliberação”<sup>20</sup> - uma forma de mudar o seu dia-a-dia, na convicção que isso pode mudar a ordem temporal e por essa via o próprio mundo.

São as escolhas do sujeito e o seu potencial de mudança do sistema sócio-económico que o movimento “viver devagar” enfatiza. Viver devagar ou seja viver com tempo e espaço, viver comprometido com o presente (Jaspers), viver em lugares que tenham todas as dimensões dos lugares: geográficas, históricas e culturais. A inteligência do movimento está em não se definir em oposição às tecnologias e trazer o campo de debate da economia para a política. As tecnologias e as reacções negativas às inovações tecnológicas tiveram muitas vezes a economia e o trabalho como centro de debate. Se, no século XIX, os operários revoltados destruíam as máquinas das fábricas que lhes traziam o desemprego, hoje debatem-se as consequências sobre o emprego das inovações produzidas pelas tecnologias de informação e comunicação - uma questão antiga do campo da economia, portanto. “Viver devagar” traz o debate para o campo da política e questiona, na prática, não as tecnologias mas o princípio capitalista da velocidade e da aceleração da rotação do capital como forma de defor-

---

eficientemente pelas leis da oferta e da procura se comportam, e pensam a si próprios, como animais regulados por leis naturais. “os conflitos de inumeráveis vontades e acções individuais no domínio da história produzem um estado de coisas inteiramente análogo ao que prevalece na esfera da Natureza inconsciente.”(Engels, 1886). Os grandes números, passíveis de tratamento estatístico conduzem ao behaviorismo geográfico. Em Hagerstrand esse behaviorismo foi temperado por um humanismo, talvez “relacionado com as ideias de Vidal de la Blache” (Hubbard et al., 2004, p. 152) que fica evidenciado no próprio título da comunicação que usámos como referência: *E as pessoas na ciência regional?*.

19. Do ponto de vista feminista, “Rose (1993) critica a geografia-tempo pela sua concepção da pessoa como “uma partícula elementar” básica (...) da qual todas as identidades sociais e culturais, como raça, género ou sexualidade, foram extraídas”(Hubbard et al., 2004, p. 152)

20. “ Na sua essência, viver devagar é uma tentativa consciente para mudar a ordem temporal para uma que ofereça mais tempo, tempo para viver o dia-a-dia...Mas viver devagar não deve ser pensado simplesmente como uma versão em câmara lenta da vida pós-moderna; ela não oferece ou torna possível uma temporalidade paralela para os sujeitos lentos viverem em isolamento do resto da cultura global. Pelo contrário, os seus padrões e práticas, como outros na cultura contemporânea, são não-síncronos, embora deliberada e conscientemente...”ter tempo” para alguma coisa significa investi-la de significado através de atenção e deliberação. Viver devagar neste sentido, então, significa envolver-se em práticas conscientes em vez de práticas insensatas que nos façam considerar o prazer ou pelo menos o propósito de cada tarefa a que damos o nosso tempo.”(Parkins & Craig, 2006, p. 3)

mação e destruição do espaço-tempo em que vivemos. Em oposição à velocidade do capital, a lentidão da vida. Em vez de uma vida e uma política submetida à economia encontramos a utopia clássica da economia submetida à política e à vida.

“Quanto maior a distância entre o homem e o seu ambiente, o mundo ou a terra, mais ele será capaz de observar e medir, e menos espaço mundano lhe restará”.(Arendt, 1998, p. 251) A crescente diminuição das distâncias terrestres - o encolhimento da terra - é o resultado de um progressivo distanciamento entre o ser humano e a terra que as tecnologias aeronáutica e aeroespacial permitiram. É esta alienação relativamente à terra que permitiu ao ser humano observar, estudar, compreender o seu próprio habitat. Mutatis mutandis, o ciberespaço - a alucinação consensual de uma sociedade de redes sem espaço e sem tempo - é hoje o ponto perfeito de observação do mundo<sup>21</sup>. A privatização do ciberespaço, ou se quisermos a constituição progressiva do ciberespaço como espaço de expansão e dominação capitalista, redefine a sua própria natureza transformando-o em espaço virtual de controlo.<sup>22</sup> Neste sentido, adaptando uma expressão original de Mackinder ao tempo presente, quem controla as tecnologias de informação e comunicação controla o ciberespaço e quem controla o ciberespaço controla o mundo. É por isso que a perda progressiva das ciberliberdades não pode ser vista de facto apenas como uma perda de liberdades virtuais mas sim como um ataque à própria liberdade e autonomia do ser humano. O facto paradoxal de que quanto mais afastado do mundo está o observador maior é o seu controlo sobre ele<sup>23</sup> alimenta um processo de diferenciação progressivo em termos económicos, sociais e culturais, que é suportado por uma narrativa, de que falaremos mais à frente, que atribui uma natureza de classe à vanguarda dos info-incluídos: “a classe criativa”. No momento em que o ciberespaço perder totalmente o seu carácter de espaço público

---

21. Existe portanto o risco de que quem observe a destruição do mundo desse lugar privilegiado considere que essa destruição não o afecta.

22. Também aqui a construção de mapas do ciberespaço pode ser instrumento de expansão: “os mapas podem de facto mudar a natureza do próprio ciberespaço.” (Dodge & Kitchin, 2001, p. 7)

23. “O aumento da força do homem sobre as coisas deste mundo, resulta (...) da distância que ele colocar em si mesmo e o mundo, ou seja da alienação do mundo”(Arendt, 2001, p. 396)

para se converter numa rede de lugares de vigilância e controlo o mundo estará transformado no *panopticon* perfeito.

### **(c) Vigiar e Punir**

A sociedade do nosso tempo experimenta um mal-estar que nos parece estar apoiado em duas causas:

Uma, totalmente moral; existe nas inteligências uma actividade que não sabe onde se aplicar, nos espíritos uma energia à qual falta um alimento, e que devora a sociedade, à falta de outra presa.

Outra, toda material; é a génese da população operária a quem falta trabalho e pão, e cuja corrupção começada na aflição vai acabar na prisão.

O primeiro mal está ligado à riqueza intelectual da população; o segundo à miséria das classes pobres. (Tocqueville & Beaumont, 1833, p. 1)

Em 1883, quando Alexis de Tocqueville e Gustave de Beaumont editam o seu livro sobre o sistema penitenciário dos Estados Unidos numa perspectiva da sua aplicação em França, existiam nesse país dois milhões de pobres e 40 mil condenados num total de população rondando os 33 milhões de habitantes. A situação é apresentada como grave ainda que os números nos pareçam à luz dos critérios actualmente utilizados bastante moderados<sup>24</sup>. Na óptica preocupada de quem avalia a competência do sistema penitenciário para debelar os males da pobreza crescente, Tocqueville far-se-á testemunha privilegiada de um dos mais importantes fenómenos revolucionários da história da humanidade: a Revolução Industrial. Em 1833, em França, fala-se da revolução que se estaria a passar em Inglaterra e Tocqueville decide visitar o país com a intenção de assistir às últimas representações de uma sociedade que estaria a acabar. Em 19 de Maio de 1835 durante uma segunda viagem a Inglaterra, Tocqueville escreve de Londres ao presidente do Conselho de Ministros da França, o Conde de Molé, relatando a situação: “Face a uma minoria que possui, encontra-se uma imensa

---

24. Ainda que descontando diferenças de critérios, o número de pobres em França é hoje (2010) muito maior em termos absolutos e relativos. Segundo dados do INSEE a França terá hoje 8,6 milhões de pobres, ou seja, cerca de 14% da população comparada com os 6% no tempo de Tocqueville. ([http://www.insee.fr/fr/themes/tableau.asp?reg\\_id=0&ref\\_id=NATSOS04403](http://www.insee.fr/fr/themes/tableau.asp?reg_id=0&ref_id=NATSOS04403))

maioria que não possui; e em nenhuma parte a questão se coloca de forma mais formidável entre aqueles que têm tudo e aqueles que não têm nada.” (Tocqueville, 1867, p. 39). Tocqueville não assistiu à revolução que tinha de facto começado na segunda metade do século XVIII com a invenção da máquina a vapor e das novas máquinas de produção do algodão<sup>25</sup>, mas pode ver com os seus próprios olhos os seus dramáticos efeitos sem no entanto ter determinado a sua origem<sup>26</sup>. A causa está descrita por Engels com insofismável clareza no prefácio de 1892 à *Condição da classe operária em Inglaterra em 1844*:

Um assalariado vende ao capitalista a sua força de trabalho por uma certa soma diária. Depois de umas poucas horas de trabalho ele produziu o valor dessa soma; mas a substância do seu contrato é, de que ele tem que trabalhar outra série de horas para completar o seu dia de trabalho; e o valor que ele produz durante estas horas de trabalho adicional é mais-valia, que não custa nada ao capitalista, mas que vai para o seu bolso. Esta é a base do sistema que tende cada vez mais a separar a sociedade civilizada entre uns poucos Rothschilds e Vanderbilts, os proprietários de todos os meios de produção e subsistência, por um lado, e um imenso número de assalariados, os proprietários de nada a não ser a sua força de trabalho, por outro. E este resultado é causado, não por esta ou aquela afronta secundária, mas pelo próprio sistema - este facto apareceu em forte relevo pelo desenvolvimento do Capitalismo em Inglaterra desde 1847. (Engels, 2005, pp. vii, viii)

Tocqueville pensava vir encontrar em Inglaterra uma revolução como a Francesa; Engels, que tão rigorosamente descrevia a Revolução Industrial, sonhava com outra, uma revolução em Inglaterra que iria provar que “a Revolução Francesa, e o ano de 1794, tinham sido brincadeira de crianças”<sup>27</sup> (Engels, 2005, p. 18).

Aquilo que coloca a questão do sistema penal na ordem do dia a partir de meados do século XIX é o resultado de duas revoluções: a Revolução Francesa tinha marcado

---

25. “A primeira invenção que deu origem a uma mudança radical no estado dos trabalhadores ingleses foi a *jenny*, inventada no ano de 1764 pelo tecelão, James Hargreaves, de Stanhill, perto de Balckburn, em North Lancashire.” (Engels, 2005, p. 4)

26. Incontornável a descrição de Manchester nas suas notas de viagem a Inglaterra. Manchester é na terceira década do século XIX a maior cidade inglesa produtora de algodão, localizada entre o porto de Liverpool, que recebe as matérias primas da América, e Birmingham, o maior centro de produção de das máquinas e meios de produção para a indústria. O retrato feito por Tocqueville é em geral oximórico e intenso. Citamos uma passagem: “É no meio dessa cloaca infecta que o maior rio da indústria humana tem a sua origem e vai fecundar o universo. Desse esgoto imundo corre o ouro puro. É ali que o espírito humano se aperfeiçoa e embrutece, que a civilização produz as suas maravilhas e que o homem civilizado se torna quase selvagem”. (Tocqueville, 1865; Heuer, 2007, pp. 368, 369)

27. Ao contrário do que Engels esperava a primeira “revolução proletária” não se deu em Inglaterra onde se tinha dado a Revolução Industrial e onde, portanto, o nível de “desenvolvimento das forças produtivas” era maior.

o colapso do sistema feudal e o início de um processo de expropriação das classes camponesas e de acumulação capitalista os quais tinham, por sua vez, permitido que as grandes inovações tecnológicas da segunda metade do século XVIII, ao serem apropriadas por uma nova classe dominante, pudessem contar com uma quantidade de mão de obra livre suficiente para as suas necessidades. Estes dois factores darão origem às duas novas classes sociais - a nova classe expropriada de trabalhadores livres e a nova classe empreendedora de proprietários de meios de produção - que definem a Revolução Industrial inglesa<sup>28</sup>. Para fazer face às suas necessidades de subsistência os trabalhadores têm que vender a sua força de trabalho num mercado onde as necessidades quantitativas de mão-de-obra são inversamente proporcionais à velocidade dos ciclos de inovação tecnológica. Os trabalhadores que não conseguem vender a sua força de trabalho, sem vínculos à terra que lhes permitam escapar à fome, nem vínculos sociais que os protejam da indigência, entram num processo que, como dizia Tocqueville, começa na aflição e acaba na prisão.

Tocqueville assume que o “vício social” que leva à pobreza não pode ser extirpado mas adianta que existirão circunstâncias que o agravam e instituições que o tornam menos funesto, enunciando três paliativos: 1) a constituição de colónias agrícolas em zonas incultas da França, à semelhança do que estava acontecer, com sucesso, na Bélgica e na Holanda<sup>29</sup>; 2) a deportação dos malfeitores para fora de França; 3) a constituição de um sistema penitenciário para a detenção de criminosos que “em lugar de os depravar ainda mais, os torne melhores”(Tocqueville & Beaumont, 1833, p. 3). A viagem aos Estados Unidos servirá precisamente para investigar em que condições pode o sistema penitenciário tornar melhores os criminosos. O livro encerra com plantas de prisões dos Estados Unidos, sendo uma delas em estrela com um observatório central (Tocqueville & Beaumont, 1833, p. 443), a perfeita imagem do *Panopticon* ou a *casa de inspecção* de Jeremy Bentham escrito em 1787.

---

28. Hobsbawm chama à transformação do mundo entre 1789 e 1848 a “‘revolução dual’ - A revolução Francesa de 1789 e a Revolução Britânica contemporânea”(Hobsbawm, 1996, p. ix). O fim desta época dará lugar a um novo período: o da Expansão Capitalista abordado na parte II da tese.

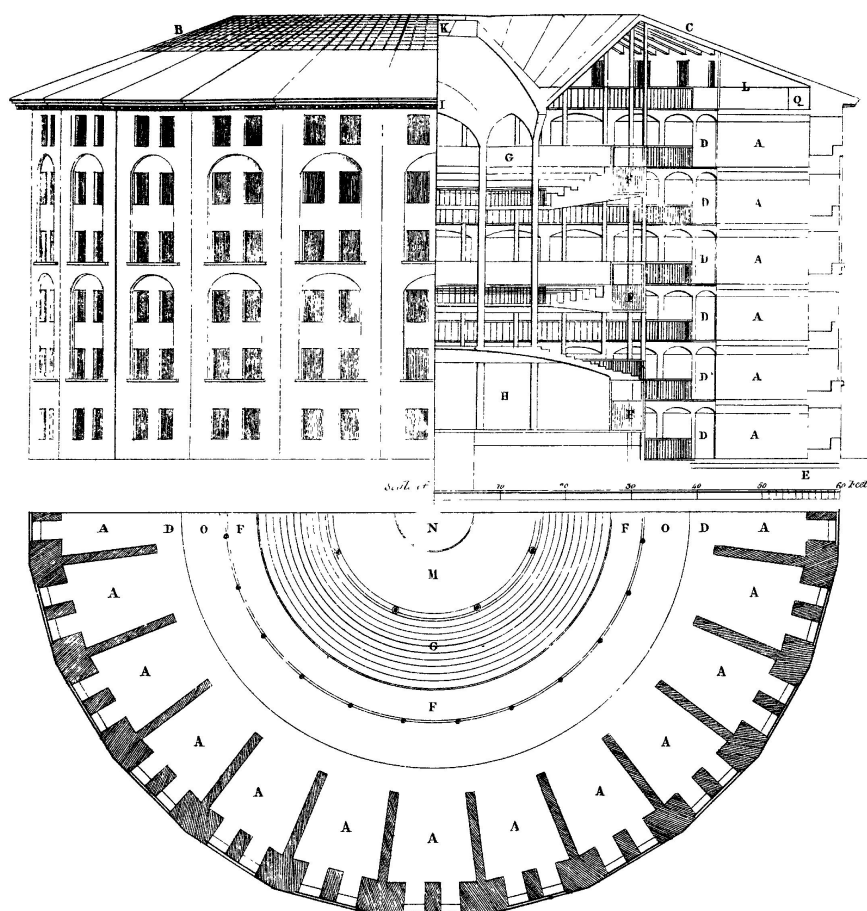
29. No período da expansão imperial esta solução será aplicada extensivamente.



A capa da edição de 1791 de Panopticon ou a casa de inspecção esclarece o conteúdo com rigor:

A IDEIA de um NOVO PRINCIPIO de CONSTRUÇÃO aplicável a qualquer Tipo de ESTABELECIMENTO, no qual Pessoas de quaisquer Características tenham de ser mantidas sob INSPECÇÃO:

E EM PARTICULAR PARA PENITENCIÁRIAS, PRISÕES, MANUFACTURAS, CASA PARA POBRES (*houses of industry*), CASAS PARA LOUCOS, CASAS DE TRABALHO (*work-house*<sup>30</sup>), LEPROSARIAS, CASAS PARA SEM-ABRIGO, HOSPITAIS E ESCOLAS.(Bentham, 1791, p. capa)



Alçado, corte e planta da penitenciária Panopticon de Jeremy Bentham, desenhado por Wiley Rev-  
eley (1791)

---

30. Lugar de trabalho e abrigo para pessoas incapazes de angariar os seus próprios meios de subsistência.

Para Bentham, Panopticon pode inaugurar um modo de manter sob inspecção os delinquentes, criminosos, pobres, loucos, leprosos e doentes, mas pode gerar também um bom sistema de controlo para escolas e fábricas, é uma ideia simples de arquitectura de aplicação universal que permite reformar a moral, preservar a saúde, revigorar a indústria, treinar e educar e tudo isto reduzindo os encargos públicos. “É um modo de conseguir o poder da mente sobre a mente numa quantidade até agora sem exemplo: e isso, a um grau igualmente sem exemplo” (Bentham, 1995, p. 29). A centralidade do inspector num espaço que se desenvolve à sua volta, que lhe dá a capacidade de ver e ouvir tudo o que passa, permite a sua “*presença real*” (Bentham, 1791, p. 28) com extrema facilidade mas o essencial do plano é que o inspector possa “*ver sem ser visto*” (Bentham, 1791, p. 23), o que cria nos inspeccionados a sugestão de uma “*aparente onnipresença*” (Bentham, 1791, p. 28) do vigilante. “As pessoas a ser inspeccionadas devem sempre sentir-se como se estivessem sob inspecção (...) o que também é de importância é, que pela maior proporção de tempo possível, cada homem deva realmente estar sob inspecção” (Bentham, 1791, pp. 24,25).

Quisemos estabelecer um paralelo entre a emergência do capitalismo no período da “revolução dual” (Hobsbawm) e o panoptismo. Foucault diz: “O século XIX fundou a idade do panoptismo.”<sup>31</sup> (Foucault, 1997a, p. 32). Quisemos procurar o panoptismo antes, no princípio de tudo, nas necessidades de controlo de um sistema que desde o início gerou contradições que só podiam ser superadas por um processo de crescimento e expansão constantes. A “expansão pela expansão” imperial das últimas décadas do século XIX evidenciou que os problemas diagnosticados por Tocqueville e Beaumont podiam encontrar uma escapatória nas colónias através da exportação da mão-de-obra excedentária e do lumpen-proletariado para as colónias. Mas o alargamento do sistema penal às colónias colocava novos desafios em territórios de-

---

31. “O que transformou as penas no virar do século [XIX] foi o ajustamento do sistema judicial a um mecanismo de vigilância e controlo. É a sua integração conjunta dentro do aparelho centralizado do estado (...) servindo-lhe como ponto de apoio (...). Um sistema geral de vigilância e confinamento penetra todas as camadas da sociedade, tomando formas que vão desde as grandes prisões construídas no modelo panóptico a sociedades de caridade, e que encontra os seus pontos de aplicação não somente entre os delinquentes, mas também entre as crianças abandonadas, orfãos, aprendizes, estudantes secundários, trabalhadores, e por aí fora. (...) O século XIX fundou a idade do panoptismo.” (Foucault, 1997a, p. 32)

sconhecidos. Como veremos na segunda parte da tese, a constituição de campos de concentração - e nalguns casos de morte - virão a fazer parte de um processo de adaptação do panoptismo às necessidades específicas de dominação colonial. As necessidades de controlo permanecem na actual fase do sistema capitalista, as contradições vestidas de outras roupagens são as mesmas e a expansão espacial deu lugar a uma expansão espaço-temporal dominada pela velocidade. A descrição de Engels do sistema capitalista é de uma perturbante actualidade. A narrativa securitária existente faz do ciberespaço um lugar panóptico porque cria o sentimento de que a nossa vida pública e as nossas vidas privadas estão submetidas a uma constante inspecção e isto acontece porque as novas tecnologias de informação e comunicação permitem que estejamos realmente em inspecção a maior parte do tempo. Ironicamente muitas aplicações tecnológicas<sup>32</sup> convidam-nos a colaborar com essa inspecção do mesmo modo que nos sugerem a denúncia do que não nos é familiar. A perda de liberdades que a narrativa da segurança procurou legitimar parece ilustrar a tese de que o panoptismo, mais do que um modo de ordenação do espaço para vigiar e punir, é um sistema de pensamento que aceita que um fantasma na sua concha domine a nossa vida e a nossa consciência. “Com o panoptismo estrutura-se um sistema de pensamento que estabelece a noção de que a prisão é o melhor e mais racional meio de punir as ofensas numa sociedade(Foucault, 1997b, p. 383)”.

#### **(d) A “Classe Criativa”**

STELARC: "Tu achas que és criativa?"

CABEÇA PROTÉTICA: " Depende da tua medida de criatividade. Tenho andado a praticar a escrever poemas ..)(Stelarc, 2005, p. 11)

A chamada sociedade de informação gerou uma nova elite. Richard Florida chamou-lhe “classe criativa” e afirma que se tornou a classe dominante da sociedade:

---

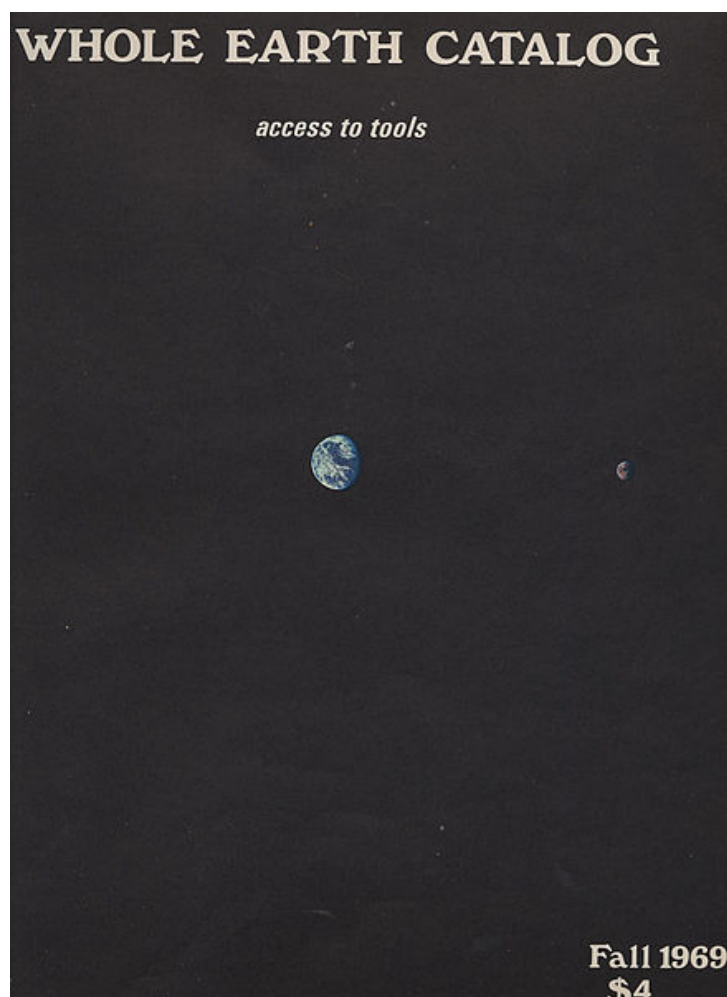
32. Podemos dar como exemplo, além de redes como o Facebook onde os sujeitos projectam a imagem daquilo que gostariam ser, as tecnologias de georeferênciação associadas à telefonia móvel que permitem que o utilizador torne pública em permanência a sua localização.

Tal como nas outras classes, a base de definição desta nova classe é económica. Tal como a aristocracia feudal baseava o seu poder e identidade no controlo hereditário da terra e pessoas, e a burguesia no papel dos seus membros como mercadores e donos de fábricas, a Classe Criativa baseia a identidade no papel dos seus membros como fornecedores de criatividade. Porque a criatividade é a força que conduz o crescimento económico, em termos de influencia a Classe Criativa tornou-se a classe dominante na sociedade (Florida, 2002, p. ix).”

Steve Jobs, o fundador da Apple, é argumentavelmente um dos mais insígnies representantes daquilo a que Florida chamou classe criativa; é também um dos pioneiros da transição da contra-cultura para a cibercultura e desta para a cultura global da chamada sociedade de informação e comunicação. A vida de Steve Jobs condensa um processo que ele protagonizou muitas vezes e que não foi encerrado quando deixou de estar entre nós.

Em 1968, Steve Jobs tem 13 anos. Richard Buckminster “Bucky” Fuller há muito consolidou a sua reputação de designer, filósofo e homem de génio. Bucky tem uma definição particular de “ferramentas”: “Eu vejo Deus nos instrumentos e nos mecanismos que trabalham com fiabilidade (...)” (Fuller, 1968). Stewart Brand, um licenciado em biologia pela Universidade de Stanford, de 26 anos, admira Bucky e vê no acesso às ferramentas um modo de mudar o mundo. Estamos no Outono e Brand lança o primeiro número de uma publicação que rapidamente se transformará numa referência do movimento da contra-cultura: o *Catálogo de toda a Terra*. Sobre ele, diz Jobs:

Quando eu era novo, havia uma publicação incrível chamada *Catálogo de toda a Terra*, que era uma das bíblias da minha geração. Foi criado por um sujeito chamado Stewart Brand não muito longe daqui, em Menlo Park, que o trouxe à vida com seu toque poético. Isso foi no final dos anos 1960, antes dos computadores pessoais e da edição electrónica, nessa altura era tudo feito com máquinas de escrever, tesouras e câmaras Polaroid. Foi uma espécie de Google em forma de livro, 35 anos antes do Google aparecer: era idealista, e transbordando de ferramentas elegantes e ideias brilhantes (Jobs, 2005)



Capa da primeira edição do Catálogo de toda a Terra

O *Catálogo de toda a Terra* dividia-se em sete secções: 1) Compreender os sistemas globais; 2) Abrigo e uso da terra; 3) Indústria e artesanato; 4) Comunicações; 5) Comunidade; 6) Nomadismos e 7) Aprendizagens. Eram cinco as condições para que um produto pudesse constar do catálogo: 1) fosse útil como ferramenta; 2) fosse relevante para a educação independente; 3) tivesse alta qualidade ou baixo custo; 4) não fosse ainda do conhecimento comum e 5) fosse acessível pelo correio.

A capa da primeira edição - o planeta azul na imensidão de espaço negro cobrindo quase toda a página e no cimo aberto a branco: -*Whole Earth Catalog*<sup>33</sup>, em subtítulo: *access to tools*<sup>34</sup> - tem uma história que começa dois anos antes. Nessa altura, Brand

---

33. Catálogo de Toda a Terra

34. Acesso a ferramentas

tinha começado uma campanha para que a NASA<sup>35</sup> desse a conhecer uma supostamente existente fotografia da Terra vista do espaço: a imagem de “Toda a Terra”. Da mesma forma que Hannah Arendt - que a propósito da lançamento do Sptunik 1<sup>36</sup> em 1957 sugeria que esse acontecimento nos devia chamar a atenção para a Terra como “ a Mãe de todos os seres vivos” e “quinta-essência da condição humana”(Arendt, 2001, p. 12) - também Brand está convencido que a visão do planeta azul na vastidão do espaço negro dará à humanidade a noção de que a Terra é a sua casa comum. Claro que o sub-título, “access to tools”, bebia directamente de Buckminster Fully.

A foto da Terra na capa do Catálogo acaba por ser premonitória. No Natal desse mesmo ano o nosso planeta, em todo o seu esplendor, encherá os ecrãs de televisão de todo o mundo acompanhado pela voz do comandante da tripulação da nave espacial Apolo 8<sup>37</sup>, Frank Borman:

Deus disse: 'Reunam-se as águas que estão debaixo dos céus, num único lugar, a fim de aparecer a terra seca.' E assim aconteceu.

Deus chamou terra à parte sólida, e mar ao conjunto das águas. E Deus viu que isto era bom.

E da tripulação do Apolo 8, fechamos com boa noite, boa sorte e um Feliz Natal - e que Deus vos abençoe a todos, a todos vós na boa Terra.

1975, Steve Jobs tem 20 anos. Ele e o seu amigo Steve “Woz” Wosniak decidem criar um computador pessoal para uso de “comuns mortais”, isto é, não-engenheiros. A ideia terá sido sugerida por Jobs e fortemente influenciada por um grupo de entusiastas de electrónica de Silicon Valley do qual os dois Steves faziam parte: o *Homebrew Computer Club*. Woz, sozinho e baseado num microprocessador de 8 bits muito barato que tinha acabado de ser lançado, o MOS Technology 6502, desenha as partes mecânicas, os circuitos e o sistema operativo do protótipo de um computador revolu-

---

35. Acrónimo de National Aeronautics and Space Administration, a agência governamental dos Estados Unidos da América responsável pelo programa espacial.

36. O Sputnik 1, lançado pela União Soviética em 4 de Outubro de 1957, é o primeiro satélite artificial a ser colocado na órbita da Terra.

37. A Apolo 8, lançada pelo Estados Unidos da América, nas vésperas de Natal de 1968, é a primeira nave tripulada a fazer a órbita da lua e a transmitir directamente para todo o mundo imagens da superfície lunar e da terra. Em 20 de Julho de 1969 Neil Alden Armstrong, da Nave Apolo 11, seria o primeiro ser humano a pôr o pé na Lua.

cionário, que trabalha com um teclado e um ecrã. Steve Jobs fica entusiasmado com o resultado e propõe a Woz criar uma empresa para produzir o novo computador: assim nascem a Apple e o Apple I. Ouçamos Jobs:

Eu tive sorte, descobri o que gostava de fazer bastante cedo na vida. Woz e eu começámos a Apple na garagem dos meus pais quando eu tinha 20 anos. Trabalhámos arduamente e, em 10 anos, a Apple passou de apenas nós os dois numa garagem para uma companhia de 2 mil milhões de dólares e mais de 4 mil empregados.(Jobs, 2005)

O Apple I obedecia bastante bem às condições do *Catálogo de toda a Terra*: além de útil, relevante e de baixo custo, não era evidentemente do conhecimento comum. Dois anos depois do seu lançamento, Ken Olson, co-fundador e Presidente da Digital Equipment Corporation afirmava: “Não há nenhuma razão para que alguém possa querer um computador em sua casa” (Himanen, 2001, p. 187).

1984, Steve Jobs tem 29 anos e a Apple lança o computador pessoal Macintosh. O Macintosh é um computador revolucionário devido sobretudo ao sistema de interface com o utilizador que integra grande parte dos resultados de investigação desenvolvida no Centro de Investigação de Palo Alto da Xerox. Para o lançamento do novo computador, foi encomendado um filme publicitário ao realizador Ridley Scott - Scott tinha feito o filme Blade Runner dois anos antes - que viria a ser considerado um dos melhores filmes publicitários de todos os tempos. O filme tem 1 minuto. Num cenário industrial e distópico em tons de cinza uma massa de seres humanos indiferenciados e imóveis olha mesmerizada um ecrã onde um Big-Brother - referência ao livro “1984” de George Orwell - anuncia a “celebração do primeiro glorioso aniversário das Diretivas de Purificação de Informação”. Em contraste dramático, uma atleta vestida de cores fulgurantes transportando um martelo de arremesso irrompe, correndo no cenário, perseguida por um grupo de polícias de choque. A gigantesca cabeça no ecrã continua o discurso enquanto a rapariga se aproxima do ecrã: “os nossos inimigos condenar-se-ão à morte, nós vamos sepultá-los na sua própria confusão, venceremos!”. No preciso momento em que a palavra “venceremos” é dita, o martelo lançado pela atleta atinge o ecrã que explode em luz e fumo. O filme conclui com a mensagem: “Em 24 de Janeiro, a Apple Computer lança o Macintosh. Verás porque é que 1984 não será como '1984'”. Verdadeiro marco tecnológico da história das tecnologia

de informação o Macintosh acaba, no entanto, por constituir um insucesso comercial que conduz à saída de Jobs da Apple, em 1985.

1997, Steve Jobs tem 42 anos e regressa ao comando da Apple. Como um dos primeiros actos de gestão, e inesperadamente para muitos aficionados dos computadores Macintosh habituados a demonizar a Microsoft, Jobs faz um acordo com Bill Gates para resolver diferendos legais e definir estratégias de cooperação futuras entre a Apple e a Microsoft. Ao mesmo tempo define uma nova estratégia de Marketing à volta do tema: *Think Different* (pensa diferente), que virá a ser um dos slogans que mais contribuirá para a reconstrução da identidade da Apple. Para o efeito foi produzido um filme publicitário de 1 minuto a partir de uma montagem de filmes de arquivo a preto e branco que mostram sucessivamente Albert Einstein, Bob Dylan, Martin Luther King, Jr., Richard Branson, John Lennon, R. Buckminster Fuller, Thomas Edison, Muhammad Ali, Ted Turner, Maria Callas, Mahatma Gandhi, Amelia Earhart, Alfred Hitchcock, Martha Graham, Jim Henson (com o Sapo Cocas), Frank Lloyd Wright e Picasso. O texto, dito numa primeira versão pelo próprio Jobs, é dedicado:

Aos loucos, aos inadaptados, aos rebeldes, aos que causam problemas, aos pinos redondos nos buracos quadrados. Aqueles que vêem as coisas de uma maneira diferente. Não gostam de regras e não têm respeito pelo “status quo”. Podes citá-los, discordar deles, glorificar ou vilipendia-los. A única coisa que não podes fazê-lo é ignorá-los. Porque eles mudam as coisas. Eles empurram para a frente a humanidade Onde alguns vêem loucura, nós vemos génio. Porque as pessoas que são suficientemente loucas para pensar que podem mudar o mundo são aquelas que o fazem.

A história do computador pessoal, e inevitavelmente a história da Apple, está na dialéctica entre o particular e o universal que o *Catálogo de toda a Terra* enunciava paradigmaticamente. Está na vontade do infinitamente pequeno, testemunhado nos circuitos integrados que constituem o núcleo central do computador, e na vontade de infinitamente grande que conduz o desenho e a escrita do código da sua programação.

Na década de 70, depois de uma viagem à Índia na qual procura a iluminação, Jobs terá dito:

Nós não íamos encontrar um lugar onde pudéssemos ir por um mês para sermos iluminados. Foi uma das primeiras vezes em que comecei a perceber que talvez Thomas Edison tivesse feito muito mais para melhorar o mundo do que Karl Marx e Neem Kairolie Baba juntos. (Moritz, 1984, p. 98)

Jobs queria melhorar e mudar o mundo e acreditava que para o fazer tinha que se começar por ter dele uma visão diferente, “pensar diferente”. Jobs acreditava nas “fer-



ramentas” tal como Buckminster Fuller as tinha definido: “instrumentos e mecanismos que trabalham com fiabilidade”. Acreditava na transcendência da tecnologia: a sabedoria técnica tal como nos aparece no mito de Prometeu: como algo que foi roubado aos deuses e que permite aos homens estabelecer uma relação com eles. Daí a enorme admiração que tinha por Thomas Edison ou Henry Ford.

Nas secções de o *Catálogo de toda a Terra* encontraram inspiração os rebeldes da contra-cultura da costa Oeste dos Estados Unidos, que se viriam a transformar nos gurus multimilionários que mudariam o mundo. O computador pessoal ou o Google são filhos deste *archein*, um e outro, de maneiras diferentes, mudaram o modo como estamos no mundo e nos pensamos nele. Modificaram profundamente a nossa forma de trabalhar e de ocupar os nossos tempos livres, bem como a forma como nos relacionamos. Por isto, mudaram e estão a mudar a nossa relação com a natureza, as nossas relações de produção e a nossa organização política.

Richard Florida chamou “classe criativa” à nova elite que emergiu da chamada Sociedade de Informação e afirmou-a como classe dominante “em termos de influência”. Florida atribuiu à criatividade o papel de condução do crescimento económico e, ao conjunto dos seus fornecedores, atribuiu a natureza de classe dominante. Os criativos constituem a nova classe dominante? “Aos loucos, aos inadaptados, aos rebeldes, aos que causam problemas, aos pinos redondos nos buracos quadrados. Aqueles que vêem as coisas de uma maneira diferente. Não gostam de regras e não têm respeito pelo “status quo””, de que falava o filme publicitário da Apple, ficou destinada a sorte de serem a nova classe dominante?

Para responder à pergunta começemos por tentar compreender como se define uma classe social:

A definição de classe social toma em consideração não só a sua inclusão num sistema de grupos básicos, mas também o tipo de relações da qual esta inclusão depende: quer dizer, que a definição de classe social no seu sentido mais geral deve indicar se as classes são componentes de um sis-

tema em gradação, se são grupos antagônicos, ou, finalmente, se são grupos diferenciados no que diz respeito às suas funções no processo de produção.<sup>38</sup> (Ossowsky, 1963, p. 156)

A definição de classe está assim dependente de sistemas de representação que, à semelhança dos mapas, mais do que revelar criam uma forma específica de conhecimento.<sup>39</sup> São sistemas de representação fortemente dependentes da visão do mundo e das intenções de quem os constrói. Deste modo, Florida começa por enfatizar o sistema dicotómico<sup>40</sup> de representação dominante/dominada para, na mesma veia dos escritos propagandísticos de Marx<sup>41</sup>, fazer apelo à “consciência de classe” da “classe criativa” estimulando-a a protagonizar uma mudança que Florida anuncia como tendo tanta importância histórica como a revolução burguesa que substituiu a aristocracia feudal pela burguesia. A ideia da nova “classe criativa” nutre-se do espírito do tempo. Tem lógica que tendo as tecnologias produzido uma revolução tenham dando origem a uma classe dominante a condizer - com a *Ascensão da Sociedade em Rede* (Castells)

---

38. Ossowsky sintetiza os três sistemas de representação de classes: o sistema “em gradação”, o sistema “dicotómico” e o sistema “funcional”. Ao contrário dos sistemas “dicotómicos”, que ele considera uma constante histórica - exploradores/explorados; ricos/pobres; dominantes/submetidos -, que tendem a representar as classes nas suas relações de dependência, os sistemas “em gradação” representam as classes de um modo descritivo e não explicativo, em termos de ordem. Por exemplo: a ordenação das classes por rendimento é uma forma simples de representação de uma estrutura que pode assumir formas sintéticas quando a ordenação é feita combinando vários critérios. Ao contrário dos sistemas dicotómicos os sistemas em gradação enfatizam as classes médias. O sistema “funcional” olha para as classes sociais do ponto de vista do seu papel no processo de produção. Longe das representações dicotómicas ou das ordenações em gradação o sistema “funcional” enfatiza as inter-relações, a inter-dependência e a cooperação. Nesta síntese da teoria fica proposto que a definição de classe seja feita em função desse referencial de sistemas. Note-se que para Ossowsky os sistemas não se excluem mutuamente, dando o autor como exemplo o caso de Marx que, do seu ponto de vista, foi capaz de integrar elementos das três formas de representação: “os escritos de Marx formam uma espécie de imensa lente que concentra os raios vindos de diferentes direcções”(Ossowsky, 1963, p. 70)

39. Lembre-se, a propósito, o uso de metáforas de conotação espacial no estudo das estruturas sociais: “distância social, fronteiras dos grupos sociais e rigidez dessas fronteiras, contiguidade e isolamento dos grupos, movimento dos indivíduos inter-grupos numa direcção vertical ou horizontal”(Ossowsky, 1963, p. 7)

40. Numa observação aprofundada não é apenas dicotómico mas também funcional visto que é o papel da criatividade como força do desenvolvimento económico, o seu papel na divisão de trabalho, que dá aos seus detentores a natureza de classe dominante.

41. Marx nos seus escritos de natureza propagandística, destinados a criar “consciência de classe”, enfatiza claramente uma representação dicotómica que, nos escritos académicos, é articulada com o reconhecimento de classes intermédias (sistema em gradação) e evidentemente com a determinação das relações de natureza funcional no contexto do processo de produção.

a *Ascensão da Classe Criativa* (Florida). Aproximando o *Marketing da Agitação e Propaganda*, Florida faz apelo ao imaginário revolucionário para identificar uma nova classe e fazer a sua promoção: pôr a classe criativa no topo do mapa da representação dicotómica.

Na visão marxista a existência de classes está directamente relacionada com a existência de propriedade privada. No caso da sociedade capitalista a classe dominante define-se em função da posse privada dos meios de produção. No tempo de Marx coincidiam num único sujeito - o capitalista - a posse legal privada e o controlo sobre os meios de produção. Progressivamente produziu-se uma fragmentação na categoria “classe capitalista”<sup>42</sup> com a emergência e consolidação das figuras do accionista, como detentor do capital, e do gestor como sujeito que efectivamente controla os meios de produção. Com a emergência da chamada Sociedade do Conhecimento evidenciou-se a separação entre a posse legal (accionista) da propriedade das empresas e o controlo sobre os meios de produção de conhecimento, ou seja, as tecnologias de informação e comunicação. Florida trabalha sobre o cenário de uma terceira fase do processo no qual o conhecimento e os seus meios de produção são recursos cada vez

---

42. Esta é uma das transformações que Dahrendorf identifica para demonstrar a inadequação actual do conceito de classes em Marx. Introduzindo a concepção de “sociedade industrial”, Dahrendorf considera que no capitalismo, como sub-tipo da sociedade industrial, coincidem a posse legal da propriedade privada e o controlo efectivo dos meios de produção nas mãos do empreendedor. Do seu ponto de vista era esta a situação no tempo de Marx mas não a situação na sociedade “pós-capitalista”. Para Dahrendorf são seis as grandes transformações ocorridas na sociedade “pós-capitalista”: 1) decomposição do capital - accionistas e gestores tornaram-se duas categorias separadas; 2) decomposição do trabalho - a mecanização e as mudanças tecnológicas não homogeneizaram a classe dos trabalhadores, pelo contrário, diferenciaram-na cada vez mais em termos de saberes e competências. A classe trabalhadora tende para a diversidade; 3) o crescimento de uma “nova classe média” - constituída pelos burocratas que fazem parte da cadeia de autoridade e que por isso estão ligados aos grupos dominantes independentemente do seu lugar na cadeia, e aqueles que estando fora da cadeia de autoridade estão mais próximos da posição de trabalhadores manuais; 4) o aumento da taxa de mobilidade social - contribui, por um lado, para esbater as fronteiras entre classes e, por outro, para “traduzir” o antagonismo de classe em competição individual; 5) a aplicação da ideia de “direitos de cidadania” para excluir formas absolutas de privilégio ou de privação; 6) a institucionalização do “conflito de classe”, o direito à greve, por exemplo, sob a forma de procedimentos reconhecidos de arbitragem que confinam os conflitos à esfera económica em que acontecem. Apesar das críticas, o autor defende que permanece válida a relação entre conflito social e mudança e o princípio que a luta de classes envolve primariamente duas classes propondo que “classe” seja olhado, não tanto em função da posse ou exclusão da propriedade privada, mas no contexto mais geral da posse ou exclusão da “autoridade”, ou, dito de outra forma, em termos de dominação ou submissão, sendo dominação a posse dos direitos de autoridade - direito legítimo de comandar outro (Weber) e submissão a exclusão desses direitos. Adaptado de (Giddens, 1975, pp. 55,56).

menos escassos e é a inovação que sustenta cada vez mais a aceleração contínua da rotação capitalista. Neste cenário, os meios de produção da inovação estão mais assentes na imaginação e no saber-fazer individual do que na disponibilidade de recursos tecnológicos. A essa classe que protagoniza a passagem de uma sociedade do conhecimento para uma sociedade do discernimento ou de saberes práticos Florida chamou “Criativa” e “Dominante”. A projecção da classe dominante é, pois, feita a partir de um sistema de representação construído para o efeito. Uma projecção que se alimenta dos fenómenos tecnológicos e económicos actuais e que cumpre os objectivos programáticos de Richard Florida na defesa e promoção de um certo tipo de planeamento e marketing urbano. Neste sentido a questão não será tanto se existe uma classe criativa e se esta é dominante, mas que visão e modelo de desenvolvimento urbano é que a ideia de “classe criativa” sustenta.

### **(e) O Homem sem Qualidades**

“Estar em solidão significa estar consigo mesmo; e portanto, o acto de pensar, embora possa ser a mais solitária das actividades, nunca é realizado inteiramente sem um parceiro e sem companhia.”(Arendt, 2001, p. 89). O diálogo entre “eu e eu próprio”, que constitui para Platão a essência do pensamento é feito em solidão acompanhada. A verdadeira solidão surge da ausência de pensamento, da eliminação do espaço gerado pela relação comigo próprio que me permite ter consciência de mim e do mundo, que me permite “conhecer com e por mim” (Arendt, 1978, p. 5.) A velocidade impede-nos de “parar para pensar” e nesse sentido tira-nos a consciência de nós e do mundo e coloca-nos no limiar da solidão absoluta. A ubiquidade das tecnologias de informação e comunicação nas nossas vidas dão a essa solidão absoluta um acompanhamento de relações constantes.

A velocidade, a droga perfeita da cibercultura, impõe-se como a droga do nosso dia-a-dia. As coisas que acontecem em “tempo real”, isto é em modo “desconectado”, demoram demasiado tempo e carecem da quantidade de estímulos que nos permitem manter satisfeita a necessidade bulímica de informação. Mensagens curtas, instan-

tâneas e permanentes - SMS, Twitter, E-Mail - invadem a nossa vida enquanto procuramos projectar o “eu” que gostaríamos de ser no Facebook tornando-nos amáveis para um número crescente de seguidores que tratamos como nossos amigos. “À medida que nos distribuímos a nós próprios podemos abandonar-nos a nós próprios”(Turkle, 2011, p. 13) Nas comunidades virtuais procuramos viver a ficção do nosso avatar, no espaço tempo-real queremos ser o avatar da nossa ficção<sup>43</sup>, a ficção que fazemos de nós próprios. Os nossos “amigos” do facebook podem saber mais da nossa intimidade do que os nossos amigos íntimos mas é a própria tecnologia que permite definir a noção de intimidade eliminando o espaço-tempo que existe entre os sujeitos, redefinindo a noção de identidade e, no limite, tirando-nos a consciência de nós e do mundo.

A multiplicação das ligações curtas e instantâneas - laços frouxos e desatáveis a cada momento - procuram ocupar o vácuo deixado pela perda de vínculos permanentes de afinidade. Sem vínculos temos de nos ligar. Da perda de vínculos permanentes resulta a perda de qualidades permanentes: somos como Ulrich, o herói da novela *O homem sem qualidades* de Musil que:

Não tendo qualidades próprias (...) tem que compor as qualidades que gostaria de ter tido através do seu próprio esforço, usando o seu engenho e perspicácia (...) não tendo nenhuns vínculos fixos como os da afinidade (...) tem de ir fazendo as ligações que quer usar como ligação com o resto do mundo humano através do seu esforço, com a ajuda das suas próprias competências e dedicação. (Bauman, 2003, p. @vii)

Com a perda de vínculos permanentes que estabelecem a continuidade e durabilidade das relações entre as pessoas tornam-se obsoletas duas faculdades humanas donde decorre a própria força do processo de acção (Arendt, 2001, p. 285) e a vitali-

---

43. O artista performer Stelarc designou como *Movatar* um avatar de inteligência artificial que controla a parte superior do seu corpo enquanto “a parte inferior está livre de se mover de acordo com o seu próprio agenciamento”(Stelarc, 2011, p. 17). A ideia nasce de *Pingbody*, uma performance de 1995 na qual, a partir de Helsínquia, Paris e Amesterdão, várias pessoas manipularam o corpo de Stelarc que estava no Luxemburgo. Pessoas usando ecrãs tácteis de computadores ligados à internet puderam activar os movimentos do corpo de Stelarc através de sensores, eléctrodos e transdutores localizados nas suas pernas, braços e cabeça os quais transmitiam impulsos eléctricos aos músculos do performer e activavam os seus movimentos. Corpo possuído, instrumento passivo, a memória do músculos agindo sobre a identidade? “Zombie, corpo sem mente própria em performance involuntária”? ou “cyborg construção híbrida humano-máquina que desempenha com automação cada vez maior”? (Stelarc, 2011, p. 26’)

dade política: perdoar e prometer. “Perdoar - serve para desfazer os actos do passado cujos ‘pecados’ pendem como a espada de Dâmocles sobre a nova geração: (...) obrigar-se através de promessas - serve para criar futuro (...)” (Arendt, 2001, p. 289). A acção humana, um processo iniciado a partir de uma relação que um determinado sujeito estabelece com outro, ou outros, num espaço de aparição, é irreversível e tem consequências imprevisíveis. Cada um nós quando age nunca sabe perfeitamente o que está a fazer porque nunca poderá controlar a cadeia de consequências espaço-temporais que decorrem do nosso acto, um acto que tem a capacidade de se ampliar e perdurar e que nos pode tornar “culpados” de consequências indesejadas e imprevisíveis. Se cada um dos nossos actos é por natureza irreversível - uma vez feito não se desfaz - sem perdão “a nossa capacidade de agir ficaria por assim dizer limitada a um único acto do qual jamais recuperaríamos”(Arendt, 2001, p. 289). Por outro lado, prometer e cumprir as nossas promessas é o recurso que temos para combater a imprevisibilidade das nossas acções “se não nos obrigássemos a cumprir as nossas promessas não seríamos capazes de conservar a nossa identidade”(Arendt, 2001, p. 289). Uma identidade que se produz no espaço relacional produzido pela acção. Se a política depende do exercício das faculdades de perdoar e prometer, não menos verdade será que o exercício dessas faculdades depende da pluralidade “a condição ‘sine qua non’ para o espaço de aparição que é a esfera pública<sup>44</sup>”(Arendt, 1998, p. 220). Desta maneira, perdão e promessa dependem da pluralidade, “na solidão e no isolamento, o perdão e a promessa não chegam a ser realidade: são num máximo um papel que a pessoa encena para si mesma”(Arendt, 2001, p. 289.)

*O Homem sem Qualidades*, como a mulher sem qualidades, é um sujeito à procura da sua identidade num espaço de relações descartáveis - laços frouxos e desatáveis a cada momento - onde a promessa e o perdão não fazem sentido porque a cadeia de relações espaço-temporais que cada acto humano desencadeia em esfera

---

44. Para Arendt a esfera pública tem uma dimensão de espaço público, espaço de aparição, de diálogo e acção e uma dimensão de *mundo* que em Arendt significa, quase sempre, o mundo comum e artificializado que resulta da fabricação humana. A esfera pública, nesta acepção, tem uma natureza espacial ontológica que faz com que a participação do sujeito no diálogo e acção não seja concebida de modo abstracto mas de forma performativa e física: Sujeitos com corpo e nome que se encontram em lugares concretos para dialogar e agir sobre coisas que lhe dizem respeito.

pública deixou de existir. A “beleza” das relações virtuais - onde o desaparecimento do outro está à distância de um *clic* - transcrita para o espaço real contribui para transformar a esfera pública num espaço estroboscópico <sup>45</sup>. Na ausência de uma espaço de aparição capaz de iluminar as nossas palavras o que podemos ver são instantâneos, fragmentos, despojos de acções impossíveis. Neste espaço estroboscópico queremos fazer caber um acto inteiro e todas as suas consequências no tempo de um lampejo: a eternidade em 200 microsegundos. O espaço-tempo que temos para “ser” é o espaço relacional de avatares que talvez façam promessas e talvez perdoem mas onde paradoxalmente as acções deixaram de ser imprevisíveis e irreversíveis. E se a aceleração conduz à instantaneidade esta por sua vez conduz a uma deformação do espaço-tempo onde as coordenadas espaciais parecem produzir uma inércia relativamente à velocidade como se as três dimensões que ocupamos fossem a nossa última esperança para ser: como se o espaço ontológico fosse a esperança da política. Mas o *Homem sem Qualidades* é também um ser incapaz de distinguir o bem do mal porque a velocidade do seu dia-a-dia o impede de “parar para pensar”? Ou seja:

Pode a actividade do pensamento como tal, o hábito de examinar seja o que for que acontece ou chama a atenção, independentemente dos resultados e do conteúdo específico, pode esta actividade estar entre as condições que fazem os homens absterem-se de fazer o mal ou até mesmo que os “condicione” contra ele?(Arendt, 1978, p. 5)

Para Santo Agostinho, o mal não tem natureza positiva, o mal é a perda de bem<sup>46</sup>, o mal é uma privação (*steresis*<sup>47</sup>) do bem e a ideia do mal não pode ser concebida

---

45. A luz estroboscópica é produzida por uma lâmpada do mesmo nome que produz lampejos que duram tipicamente cerca de 200 microsegundos.

46. “Porque o mal não tem natureza positiva; a perda de bem recebeu o nome ‘mal’”.(Augustine, 1886, p. 487) (Mali enim nulla natura est: sed amissio boni, mali nomen accepit.)

47. Em Aristóteles *steresis* surge não apenas como privação mas como privação de algo que é natural que uma coisa possua ainda que não lhe seja imanente. “Se uma coisa não tem o que é natural ter, ainda que não seja natural da própria coisa” (Guthrie, 1998, p. 122). O mesmo se aplica em Agostinho à relação entre a alma e a sabedoria divina: “embora o ar nunca possa ser privado da luz que é derramada nele a partir de fora por conta disso não é a mesma coisa que a luz. Eu não quero dizer que a alma é o ar, como foi suposto por alguns que não podiam conceber uma natureza espiritual; mas, apesar da muita dissemelhança as duas coisas têm um certo tipo de afinidade, o que torna adequado dizer-se que a alma imaterial está iluminada com a luz imaterial da sabedoria simples de Deus, do mesmo modo que o ar material é irradiado com luz material, e que, tal como o ar, quando privado de luz, se torna escuro, (porque a escuridão material não é senão o ar querendo luz) também a alma privada da luz da sabedoria se torna escura.(Augustine, 1886, p. 489) A sabedoria divina pode ser uma coisa natural para a alma mas não é natural da alma ela própria.

senão como uma privação, uma ausência da ideia do bem, uma deficiência do bem que não tem verdadeira realidade. “Devido a este carácter privativo, o mal absoluto ou radical não existe”(Arendt, 1978, p. 118). Pelo contrário, Kant concebeu um mal ontológico resultado do exercício da vontade que é uma espécie de inversão do imperativo categórico: “o mal radical”<sup>48</sup>(Kant, 1793) Se bem que nas *Origens do Totalitarismo* Arendt tenha usado o termo “mal radical” coloca-o, ao contrário de Kant, fora dos limites da razão. O totalitarismo para Arendt é um mal radical que não pode ser concebido e onde “apenas uma coisa parece discernível: podemos dizer que o mal radical emergiu relacionado com um sistema no qual todos os homens se tornaram igualmente supérfluos” (Arendt, 1962, p. 459). Quando na década de 60 do século XX Arendt assiste, na qualidade de repórter da *New Yorker*, ao julgamento de Eichmann<sup>49</sup> em Jerusalém<sup>50</sup> fala de “banalidade do mal”<sup>51</sup>. O que leva Arendt a cunhar o termo é o contraste entre os actos e o sujeito que os tinha perpetrado: “Os actos eram monstruosos mas o sujeito - pelo menos aquele que estava agora sendo julgado - era bastante vulgar, lugar comum, e nem demoníaco nem monstruoso. (Arendt, 1978, p. 4). À ausência quer de motivos malignos quer de convicções ideológicas que legitimassem os actos malignos em função de uma bondade última parecia juntar-se outra ausência: a do próprio pensamento. A questão que Arendt coloca é em que medida o mal em Eichman não é nem perda de bem, nem consequência de uma vontade de mal mas sim uma perda da própria faculdade de pensar.

No cenário do tribunal Israelita e dos procedimentos prisionais ele funcionava tão bem como o tinha feito durante o regime Nazi mas, quando confrontado com situações para as quais não exis-

---

48. No livro primeiro da *Religião nos Limites da Razão*, Kant escreve: "Para podermos chamar mau a um homem deveria ser possível efectuar uma inferência a priori a partir de vários actos malignos feitos com a consciência do seu mal, ou de um desses actos, uma máxima maligna subjacente; e em seguida, dessa máxima inferir a presença no agente de uma base comum subjacente, ela própria uma máxima, de todas as máximas malignas particulares" [tradução própria]. (Kant, 1793)

49. Otto Adolf Eichmann, oficial Nazi responsável pela organização logística do processo de deportação em massa para os guetos, campos de concentração e campos de morte, fugiu para a Argentina depois da guerra onde foi capturado por um comando da Mossad Israelita. Foi julgado e condenado à morte por um tribunal israelita em 1962.

50. Publicado em livro em 1963 e em edição revista no ano seguinte. (Arendt, 1964)

51. O termo provocou um movimento de indignação sobretudo entre a comunidade judia e consequências graves para a vida pública e privada de Hannah Arendt.



tiam procedimentos de rotina, ficava sem saber o que fazer, e a sua linguagem de lugares comuns produzia na barra do tribunal (...) uma espécie de comédia macabra.(Arendt, 1978, p. 4)

A questão que se nos pode colocar hoje - mais do que se a velocidade nos tira o tempo para parar e pensar, ou se os lugares comuns, os procedimentos de rotina e os códigos de conduta convencionais nos servem para nos poupar a uma “interpelação constante da realidade”(Arendt, 1978, p. 4) sem as quais depressa ficaríamos exaustos -, no fundo a questão que Arendt colocava relativamente a Eichmann, é se a realidade nos interpela.

Que estamos a fazer quando não fazemos promessas, não perdoamos, não pensamos?

Prometeu roubou a *techné* - as artes mecânicas e o fogo - de Hefesto e Atena porque viu que sem ela o ser humano estava perdido, incapaz de sobreviver aos outros animais pelos quais Epimeteu tinha distribuído todas as qualidades que tinha para dar. Vista do ponto de vista do corpo do ser humano - animal que procura primeiro sobreviver na sua relação com a natureza e em seguida viver na sua relação com o outro - a história da tecnologia é uma história de próteses e do “saber-fazer” associado à sua boa utilização, uma história de instrumentos, ferramentas e maquinismos e da competência para os bem utilizar. Um ciborgue como “organismo cibernético, um híbrido de máquina e organismo”(Haraway, 1991, p. 149) não é uma grande novidade. O que poderia ser revolucionário - e que a ficção científica tantas vezes anunciou - era que o sistema de controlo cibernético estivesse na máquina e não no organismo, porque o organismo deixou de conseguir pensar sobre as coisas que no entanto é capaz de fazer. “Seria como se o nosso cérebro, condição material e física do pensamento, não pudesse acompanhar o que fazemos, de modo, que de agora em diante, necessitaríamos de máquinas que pensassem e falassem por nós.”(Arendt, 2001, p. 14). O que, dito de outra maneira, seria uma hipotrofia radical da *techné-logos*<sup>52</sup> relativamente à *techné-poiética*<sup>53</sup> decorrente da falta de uso crítico da ciência.

---

52. *Techné* da palavra e do pensamento.

53. *Techné* da fabricação.

O motivo pelo qual talvez seja prudente duvidar do julgamento político de cientistas enquanto cientistas não é, em primeiro lugar, a sua falta de ‘carácter’ - o facto de não se terem recusado a criar as armas atómicas - nem a sua ingenuidade - o facto de não terem compreendido que, uma vez criadas tais armas, eles seriam os últimos a ser consultados quanto ao seu emprego- mas precisamente o facto de que habitam um mundo no qual as palavras perderam o seu poder. E tudo o que os homens fazem, sabem ou experimentam só tem sentido na medida em que pode ser discutido. (Arendt, 2001, p. 15)

Se o prolongamento do corpo e da mente humana através de próteses tecnológicas<sup>54</sup> não traz nada de novo, a tecnologia como fronteira entre a mente e o corpo e o seu espaço -espaço de processos de produção de artefactos sobre os quais não conseguimos pensar - recria a ideia de humanidade. A história da cibercultura como coincidência de contrários parece demonstrar que esse corte pode conduzir quer a um movimento em direcção à espiritualidade herdeira da contra-cultura hippie dos anos 90, quer em direcção a um materialismo da exaltação do corpo modificado e pós-humano. Em ambos os casos prevalece a tecnofilia - motor das utopias tecnológicas. Entre os ‘anjos biónicos’, como se lia no *Mondo 2000*<sup>55</sup> (Dery, 1998, p. 25), e o corpo como lugar de desenho (e não de desejo) das performances de *body-art* cibernética de Stelarc<sup>56</sup> estabelece-se a tecnofilia motor das utopias tecnológicas. E ainda que a literatura referencial da cibercultura abundasse em espaços e lugares que pareciam ter uma estranha continuidade com *1989* de Orwell, isso parecia ter um efeito catalisador sobre o apetite dos leitores pelas tecnologias<sup>57</sup>.

---

54. Utilizo aqui o termo prótese no sentido de extensão técnica do corpo ( e.g.. Sandy Stone ) “não um sinal de carência mas um sintoma de excesso”(Stelarc, 2011, pp. 9,25’) . A linguagem e o pensamento são elas também próteses no sentido que decorrem de uma extensão através da *techné-logos*.

55. Revista de cibercultura californiana dos anos 80 e 90 editada por Ken Gofman aka R. U. Sirius onde escreveram, entre outros, Bruce Sterling e William Gibson.

56. *Performance para suportar a Estrutura* de 1979 (galeria Tamura de Tokio) pode ser vista como ilustração ontológica das teorias de Foucault sobre a relação entre o corpo e o poder. A performance - Stelarc (Stelious Arcadiou) “com a boca e as pálpebras cozidos com fio cirúrgico e preso entre duas tábuas de madeira durante três dias (durante a noite dormia no chão da galeria)”(Dery, 1998, p. 165) - pode ser vista como uma espécie de ilustração de pernas para o ar “da força secreta que nos empurra sempre para o nosso bem estar”(Foucault, 1975, p. 106). *Vigiar e Punir* foi escrito em 1974. Será que a análise do corpo do prisioneiro em Foucault inspirou Stelarc?

57. Numa entrevista que li de Gibson nos anos 90, que não consegui referenciar, ele testemunhava o seu espanto com o fascínio que exerciam os cenários distópicos sobre as pessoas, ilustrando com a forma como os objectos repulsivos que ele pretendia descrever se convertiam em alvos de desejo dos seus leitores.

Todos nós já fomos tomados por uma suave irritação quando um processador de texto “inteligente” faz uma alteração que não queremos, legitimada pelo princípio estimulável de reduzir o nosso esforço para produzir rápido e bem, mas resultando precisamente no oposto. Este quase irrelevante facto experiencial é um afloramento do modo como a tecnologia se estabeleceu enquanto fronteira entre a nossa mente e o nosso corpo. Algures um desenhador de aplicativos, depois de um estudo sobre o comportamento dos utilizadores, conseguiu determinar que uma percentagem esmagadora de utilizadores daquela aplicação específica sentiria aquele automatismo como uma melhoria da sua produtividade. Depois da irritação, adaptamo-nos e encontramos um comportamento capaz de lidar com a nova “facilidade”. Só em casos extremos mudaremos de processador de texto porque sabemos que, nesse caso, voltaremos mais ou menos à estaca zero da curva de aprendizagem. A discussão que se mantém sobre sistemas aplicativos de “fonte aberta” ou proprietária é uma questão central porque no primeiro caso existe a possibilidade do utilizador conhecer e modificar a ferramenta que utiliza, enquanto no segundo caso existe uma “caixa preta” que encerra um sistema que não podemos conhecer e sobre o qual não podemos pensar nem falar. A fronteira entre o corpo e a mente passa precisamente no lugar virtual dessa “caixa preta”.

Quando os programadores de tecnologias digitais desenham um programa que requiere que tu interajas com um computador como se ele fosse uma pessoa, eles estão a pedir que aceites nalgum canto do teu cérebro que tu também sejas concebido como um programa. (Lanier, 2010, p. 3)

## **(f) A Essência da Tecnologia não é Tecnológica**

Por todo o lado nós permaneceremos sem liberdade e acorrentados à tecnologia se nós apaixonadamente a afirmarmos ou a negarmos. Mas seremos entregues a ela da pior maneira possível quando a olharmos como algo neutro; pois essa concepção dela (...) torna-nos completamente cegos à essência ( *Wesen*<sup>58</sup>) da tecnologia. (Heidegger, 1977, p. 4)

Conta a lenda que Ned Lud, um operário inglês, terá destruído, por volta de 1779, um tear mecânico à martelada depois de ter sido criticado pela qualidade do seu tra-

---

58. *Wesen* significa aqui o *verdadeiro ser* ou aquilo que a tecnologia é; “a raiz de *Wesen* (...) fornece um componente integral no significado do verbo *sein* (ser) (Heidegger, 1977, p. 4).

balho. Os grupos de operários ingleses que, alarmados com o desemprego provocado pela mecanização na indústria, entre 1811 e 1812, se amotinavam e destruíam as máquinas, chamaram-se a si próprios Luditas. O Ludismo permanece até hoje como sinónimo de oposição à técnica e à mudança tecnológica, como uma tecnofobia. Mas, em boa verdade, o Ludismo não parece ter sido uma oposição cega à tecnologia mas uma oposição à tecnologia detida pelos capitalistas: “A destruição de teares certamente caracteriza os distúrbios dos East Midland em 1811, mas os alvos eram somente os teares ‘grandes’ (...) não os teares em geral”(Binfield, 2004, p. xiv). O mesmo terá acontecido decénios antes quando “Os destruidores de máquinas de Lancashire de 1778-80 distinguem claramente entre *spinning jennies*<sup>59</sup> de 24 fusos ou menos, que eles poupavam, e as maiores, próprias somente para serem usadas em fábricas, que eles destruíam” (Hobsbawm, 1952, p. 62). O Ludismo pode assim ser olhado como parte do movimento nascente da classe operária e como uma forma de negociação de melhores condições de trabalho e de vida, no fundo uma forma de “negociação colectiva por motim”(Binfield, 2004, p. 11), mais do que uma aversão às tecnologias pelas tecnologias.

Existe na história tecnológica do capitalismo uma permanência que atribui, em cada momento, às tecnologias mais recentes um papel revolucionário. No caso particular do emprego, a aplicação de novas tecnologias provocando a redução da mão-de-obra necessária para um determinado nível de produção determinaria uma redução drástica do nível geral de emprego ou mesmo uma eliminação do emprego: “o advento da automação, que dentro de algumas décadas provavelmente esvaziará as fábricas e libertará a humanidade do seu fardo mais antigo e mais natural, o fardo do trabalho e da sujeição à necessidade”(Arendt, 2001, p. 15). Vista deste ponto de vista a luta dos trabalhadores pela manutenção dos seus pontos de trabalho e pela melhoria de condições de vida é uma luta tecnofóbica porque atribui à “nova tecnologia” do momento o poder não só de eliminar o posto de trabalho como de aumentar o desem-

---

59. Máquina de fiar cuja invenção é atribuída a James Hargreaves em Lancashire, 1764. A máquina inicialmente constituída por um quadro metálico com oito fusos de madeira e accionada manualmente, dá origem a máquinas que funcionavam a energia hidráulica ou a vapor e com mais de 1000 fusos.

prego, que tem como consequência imediata reduzir o poder negocial dos trabalhadores no mercado de trabalho. Ludismo e tecnofobia são quase sinónimos. Isto deve-se ao facto de a tecnologia ser separada das suas condições concretas de utilização, ou mais rigorosamente, utilizando a nomenclatura marxista, a tecnologia ser vista fora do conjunto das outras forças produtivas e independentemente das relações de produção. Como consequência desse “silencioso desvio”<sup>60</sup> a tecnologia pode aparecer como a condição do progresso, e a inovação tecnológica não só como indispensável mas sobretudo como inevitável. Deste ponto de vista, quem se opõe à tecnologia para defender o seu posto de trabalho ou por qualquer outra estimável razão, por motivos individualistas, classistas ou outros, opõe-se ao progresso e inevitavelmente ao bem comum da humanidade. A tecnologia é aqui uma projecção *techné-transcendente* na mais pura forma de fogo roubado aos deuses. A tecnofilia - movimento cego em direcção ao último grito da moda tecnológica tem a sua fonte neste modo de iluminar a tecnologia que deixa tudo o resto na penumbra ou na obscuridade. Não se terão deixado enganar os Luditas mas não nos deixamos nós enganar hoje não só sobre os próprios Luditas mas sobretudo pela tecnologia?

Ganha, a discussão da tecnologia, em ser encarada dentro do contexto da sua produção e utilização, em função da sua natureza e modos de apropriação - o que não é necessariamente uma discussão no contínuo que se estabelece entre a tecnofobia e a tecnofilia, mas sim uma discussão noutra espaço. Nesse espaço, onde não se deixa de reconhecer o carácter transcendente da *technè*, nem o papel fundamental e fundador que desempenha nas actividades produtivas humanas, olhamos a tecnologia como política: como a política da tecnologia e a tecnologia da política. Nesse espaço, a *technè* é tridimensional: transcendência, *poiesis* e *praxis*, mas é olhada a partir da prática política.

Tal como todos os outros aumentos na produtividade do trabalho, a maquinaria tem como objectivo tornar as mercadorias mais baratas, e, através da redução da parte do dia, no qual o trabalhador

---

60. “Silencioso desvio - um desvio mínimo - da precisão esperada que constitui o elemento inquietante de todas as coisas. (...)Uma maçã, uma laranja, são suficientemente redondas para se poder dizer que o são - mas a verdade é que não são nada redondas”(Chesterton, 2008, p. 116).

trabalha para si próprio, aumentar a outra parte que ele oferece, sem contrapartida, ao capitalista. Em síntese, é um meio de produção de mais-valia.(Marx, 1887) (Secção 1)

A conclusão de que o valor de uma mercadoria é determinado pelo trabalho que ela incorpora não é uma descoberta de Marx mas da escola da chamada “economia política clássica” onde pontua David Ricardo com a sua tremenda influência. A grande inovação de Marx<sup>61</sup> é ter descoberto que no decorrer do processo de produção capitalista existe uma diferença entre o valor do trabalho que é integrado na mercadoria e o valor da força de trabalho que é pago ao trabalhador, para garantir a sua subsistência, e reprodução da sua força de trabalho. Desta forma, Marx tornava não só clara a origem do lucro, resultado da diferença entre o valor da força de trabalho e o valor do trabalho, mas também a propriedade particular e única da força de trabalho de produzir um valor superior ao seu próprio custo. Esta é argumentavelmente a pedra angular da crítica marxista da economia política e uma das essências do pensamento marxista. É neste contexto que Marx vê a importância da tecnologia (maquinaria) como um mecanismo de aumento de produtividade que reduz o tempo necessário a que o trabalhador garanta os meios necessários à sua subsistência - remuneração da força de trabalho - com vista a aumentar a diferença de valor entre força de trabalho e o trabalho - a remuneração do capitalista, ou lucro.<sup>62</sup>

Para Marx, a maquinaria utilizada no processo de produção capitalista pertencia à categoria mais vasta da tecnologia mas esta não se resumia àquela. A tecnologia em Marx é uma *technè* que revela o processo de produção, as relações sociais e as concepções mentais:

A tecnologia revela o modo como os homens lidam com a Natureza, o processo de produção pelo qual eles sustentam a sua vida e, assim, também põe a nu o modo de formação das suas relações sociais, e das concepções mentais que fluem a partir delas. (Marx, 1887) <sup>63</sup>(Nota 4)

---

61. Uma inovação que surge na obra de Marx apenas no final da década de 40 do século XIX. Antes de 1849 Marx sustentava a ideia inicial que o trabalhador vendia o seu trabalho (e não a sua força de trabalho). Vidé: (Engels, 1891).

62. Marx chama *mais-valia relativa* àquela que decorre da introdução de novas tecnologias de produção, porque permite a “redução do tempo de trabalho necessário e a correspondente alteração nas durações dos dois componentes do dia de trabalho”(Marx, 1867) sem que haja lugar ao prolongamento do dia de trabalho, o qual produz aquilo a que ele designa *mais-valia absoluta*.

63. “Die Technologie **enthüllt** das aktive Verhalten des Menschen zur Natur, den unmittelbaren

Esta ideia de *technè* como revelação tem origem na tradição filosófica clássica mas é talvez surpreendente que a venhamos encontrar em Marx ainda que com as adaptações que o materialismo dialéctico recomenda. Assim, fazemos notar três revelações: a primeira diz respeito à “base material”, tratando da revelação do modo como o homem resolve a sua contradição com a Natureza - a resolução prática das condições de sobrevivência descritas no Mito de Prometeu; a segunda diz respeito às relações sociais que se estabelecem entre os membros da sociedade - o modo como os homens resolvem os problemas da governação depois de Zeus ter enviado Hermes à terra com os princípios de ordenação das cidades no Mito; a terceira e última revelação é das ideias ou conceitos mentais. Várias ordens de questões se podem colocar: que se entende por revelação neste contexto específico? O que é que a tecnologia revela? Apenas cada uma das categorias por si, ou também as relações que se estabelecem entre o processo de produção, as relações sociais e as ideias? Qual é a natureza dessas relações? De tipo determinista da base material para as ideias, como uma primeira leitura do texto sugere? Ou, pelo contrário, uma relação dialéctica onde poderíamos ver um sistema em interacção?

Que entende Marx, neste caso, por revelação (*enthüllt*)?

David Harvey dá-nos a sua própria leitura:

O que Marx está a dizer (e imensa gente discordará de mim relativamente a isto) é que as tecnologias e as formas de organização internalizam<sup>64</sup> uma certa relação com a natureza, bem como conceitos mentais e relações sociais, vida quotidiana e processos de trabalho. Em virtude desta internalização, o estudo das tecnologias e formas de organização é obrigado a “revelar” ou “divulgar” muito de todos os outros elementos. (Harvey, 2010, p. 193)

---

Produktionsprozeß seines Lebens, damit auch seiner gesellschaftlichen Lebensverhältnisse und der ihnen entquellenden geistigen Vorstellungen.” (Marx, 1968)Nota 89 (negrito nosso).

64. A palavra usada por Harvey é *internalize* poderia ser traduzida por incorpora ou interioriza; optei por “internaliza” uma palavra com a raiz etimológica inglesa cuja utilização se tornou corrente quer no domínio da psicanálise quer das disciplinas económicas. Em psicanálise, internalização é um: “processo pelo qual um indivíduo interioriza de forma inconsciente o mundo exterior, com as suas regras e normas, adequando o seu comportamento a essa realidade”(2010, p. 917). Mutatis Mutandis, na aplicação à tecnologia e às formas organizativas, podemos dizer que estas incorporam como sujeito passivo as relações com a natureza, conceitos mentais e relações sociais e é nessa medida que elas podem revelar esses fenómenos.

Para David Harvey a revelação que a tecnologia produz só é possível porque ela “internaliza” todos os outros elementos num dado momento histórico e é precisamente isto que torna a história da tecnologia tão reveladora da história humana. A interpretação é consistente com o contexto discursivo de Marx - “ Uma história crítica da tecnologia iria mostrar o quão pouco qualquer uma das invenções do século XVIII são obra de um único indivíduo” (Marx, 1887) (Nota 4) - precisamente porque vê a tecnologia do século XVIII, não como o resultado do génio de James Hargreaves<sup>65</sup> e outros que o sucederam, mas como o lugar privilegiado de representação das relações do homem com a natureza, das relações sociais e das concepções mentais típicas desse século. É isso que torna a história crítica da tecnologia tão relevante e tão reveladora.

Marx chama-nos a atenção para o facto da tecnologia ser um instrumento do trabalho humano onde ao mesmo tempo se podem ler as condições e natureza desse mesmo trabalho<sup>66</sup>. Esta propriedade da tecnologia permite que, no caso específico do sistema capitalista, a tecnologia e a inovação tecnológica possam ser vistas como instrumentos de aumento das mais-valias apropriadas pelo capitalista decorrentes do diferencial entre força de trabalho e trabalho, e ao mesmo tempo como observatório de todo o sistema e das relações existentes entre os seus componentes, o que nos conduz à segunda ordem de perguntas.

---

65. A quem se atribui a invenção da *Jenny* - primeiro tear mecânico.

66. O Ludismo que encontrei no princípio do movimento da agricultura biológica deve-se em muito à consciência experiencial das consequências imprevisíveis e incontroláveis da mudança de uma tecnologia para outra seja ela de pequena monta e.g. mudança do machado de poda para a motosserra na poda do olival ou de impacto revolucionário com a utilização de grandes máquinas agrícolas. Em geral a industrialização da agricultura produz um aumento drástico da dependência do agricultor do exterior - do mercado- seja ao nível dos factores de produção seja do produto final, que se agravou muito com a implementação da Política Agrícola Comum a qual trouxe uma tendência para o endividamento progressivo do agricultor. Na agricultura capitalista o tractor revela em abstracto um modo de relação com a terra e a natureza, revela relações sociais e conceitos mentais; o tractor concreto a sua idade, potência, número e características das alfaias que manipula, revela de um modo concreto grande parte das características das explorações a que pertencem, as concepções mentais dos seus proprietários e o modo como se relacionam com o mundo. A velocidade de obsolescência tecnológica do tractor é tanto o resultado de uma pressão externa do mercado económico e financeiro, como de uma disposição mental de cumprir as boas práticas capitalistas que permitem beneficiar dos fundos de ajuda comunitária, como ainda de uma vontade de afirmação social junto dos pares.



Se a tecnologia tem o poder de revelar um sistema, essa habilidade deve-se mais à capacidade de revelar cada um dos seus elementos económicos, políticos e mentais por si ou essa revelação decorre da habilidade da tecnologia desvendar a sua teia de relações? Que tipo de relações são essas?

O texto de Marx tomado só por si sugere uma primeira leitura determinista das relações que começa na relação do homem com a natureza - na base económica- e que termina nas concepções mentais que “fluem” a partir das relações sociais. As ideias fluem da “superestrutura” e esta assenta na “base económica”. Esta leitura positivista e mecanicista de Marx conduz ao determinismo tecnológico de que se alimenta a tecnofilia. Se a inovação tecnológica inicia uma cadeia causal que, prolongando-se através da economia e da política, termina por mudar as nossas concepções mentais então a inovação tecnológica tem de ser considerada como a fonte do progresso e da evolução humana. Vista a partir daqui, a ideia de que a tecnologia revela tem um racional débil e uma lógica imbatível: a tecnologia revela porque é o *archein* de tudo; tudo começa aí e de algum modo tudo é tecnologia do mesmo modo que um rio permanece o mesmo da nascente até à foz. Tudo o que há a fazer para compreender o sistema é analisar o modo como a tecnologia se incorpora em cada um dos elementos da cadeia causal (ou dito doutra forma o modo como a tecnologia evolui linearmente no espaço-tempo).

Numa leitura dialéctica, o texto muda totalmente de figura. A cadeia causal determinista dá lugar a um sistema em que os seus vários elementos interagem entre si. Desta forma a nossa atenção é desviada de cada um dos elementos em si para a rede de relações e interacções que se vão estabelecendo entre eles. É neste contexto que a função reveladora da tecnologia adquire outra importância. A tecnologia deixa de ser o ponto de partida de uma cadeia para ser o lugar de observação de uma interacção dinâmica entre elementos económicos, políticos e mentais que dificilmente podem ser compreendidos de outra maneira. Esta maneira de ver a tecnologia tem também a vantagem de evitar o erro de continuar a tentar aplicar princípios deterministas a sistemas complexos para os tornar cognoscíveis:

O perigo para a teoria social é ver um dos elementos como determinante de todos os outros. O determinismo tecnológico é tão errado quanto o determinismo ambiental (...), determinismo da luta de classes, idealismo (...), determinismo do processo de trabalho, determinismo decorrente de mu-

danças (culturais) na vida quotidiana (...). As grande mudanças (...) acontecem através de uma dialéctica de transformações através de todos os momentos. Esta co-evolução (é) desenvolvida de forma desigual no espaço e no tempo para produzir todo o tipo de contingências locais, ainda que contingências limitadas pela interacção dentro do agenciamento<sup>67</sup> de elementos implicados no processo evolutivo e pela crescente integração espacial (...) dos processos de desenvolvimento económico no mercado mundial. Talvez uma das maiores falhas da tentativa consciente de construir o socialismo e comunismo na base do capitalismo foi a falha do reconhecimento da necessidade de envolvimento político ao longo de todos estes momentos de uma modo que fosse sensível às especificidades geográficas.(Harvey, 2010, p. 196)

Mas pode a tecnologia ser vista fora de uma cadeia causal? A tecnologia não é um instrumento do trabalho humano? Não é afinal uma cadeia causal que define aquilo que a tecnologia é, que define a sua essência?

“O conhecimento é o objecto da nossa investigação, e os seres humanos não pensam saber uma coisa até terem atingido o ‘porquê?’ dela (o que é atingir a sua causa primária)”(Aristotle, 2012, p. BII.3). Para Aristóteles, o principio de qualquer mudança física que faz com que uma coisa exista e persista chama-se “causa”<sup>68</sup>. A partir daqui identifica quatro causas: uma causa material, isto é, a matéria de (que) qualquer coisa é feita; uma causa formal, a forma na qual a matéria da coisa entra; uma causa final, o destino da coisa; uma causa eficiente, causa primeira da mudança que conduz à coisa. À luz da física Aristotélica, a definição da tecnologia em Marx pode ser vista como o resultado da interacção de i) uma causa material, a matéria de que é feita a tecnologia que em toda a sua diversidade tem em comum ser o resultado do trabalho humano e por isso tem como valor a quantidade de trabalho humano que incorpora; ii)uma causa formal, “ a forma ou o arquétipo, i.e. a afirmação da essência e do seu

---

67. Harvey usa o termo *assemblage* remetendo para Deleuze. A palavra *agencement* usada por Deleuze & Guattari é vulgarmente traduzida em inglês como *assemblage*. Vidé p. e. a tradução de Brian Massumi de *Capitalismo e Esquizofrenia* (Deleuze & Guattari, 1987, p. 503). O termo tem uma conotação espacial (territorial): “Todo o agenciamento é em primeiro lugar territorial” (Deleuze & Guattari, 1980, p. 629) que é consistente com a necessidade expressa aqui por Harvey de fazer a integração espacial dos elementos do sistema.

68. Como faz notar Heidegger: “Causa, casus, pertence ao verbo cadere ‘cair’, e significa aquilo que faz com que algumas coisas caiam como resultado desta ou daquela maneira. A doutrina das causas remonta a Aristóteles. Mas tudo o que as épocas posteriores procuram no pensamento Grego debaixo da concepção e rúbrica ‘causalidade’, na esfera do pensamento Grego e para o pensamento Grego em si, não tem simplesmente nada a ver com trazer e provocar efeitos. O que nós chamamos causa (...) é chamado aition pelos Gregos, é algo a quem outra coisa está endividada. As quatro causas são os caminhos, todos pertencentes ao mesmo tempo uns aos outros, de ser responsável por outra coisa.(Heidegger, 1977, p. 7)

gênero ”(Aristotle, 2012, p. BII.3); iii) uma causa final, “a razão porque uma coisa é feita” (Aristotle, 2012, p. BII.3) que, como vimos em Marx, no sistema capitalista é o lucro e iv) uma causa inicial, “ a fonte primária da mudança” que corresponde à descoberta mais original de Marx: a força de trabalho.

Deste modo a essência da tecnologia, o seu “porquê”, pode ser vista a partir do modo como interação entre si as quatro causas: a força de trabalho do operário (causa inicial), o objectivo do lucro do capitalista (causa final), as concepções mentais humanas (causa formal) ou a matéria de que a tecnologia é feita, produto do trabalho humano (causa material). A esta luz, quando Marx diz:

A tecnologia revela o modo como os homens lidam com a Natureza, o processo de produção pelo qual eles sustentam a sua vida e, assim, também põe a nu o modo de formação das suas relações sociais, e das concepções mentais que fluem a partir delas. (Marx, 1887) (Nota 4)

Isto deve-se ao facto de que “a essência da tecnologia não é tecnológica” (Heidegger, 1977, p. 35) e que, mais do que a causas de per si, mais do que nas relações entre as várias causas, é na relação entre a tecnologia e as suas várias causas que se pode compreender o porquê da tecnologia. Mas, para além disso e acima de tudo, o que Marx sugere é que o reverso também é verdadeiro, isto é, a tecnologia pode revelar o porquê das suas causas e o modo como estas se relacionam entre si. E é precisamente neste sentido que a frase pode ser lida: a tecnologia revela um sistema complexo porque “agencia” não só os seus elementos, como também a forma como eles interagem entre si e interagem com a própria tecnologia. Lido assim, não poderíamos estar mais longe da visão determinista da tecnologia. Do ponto de vista político, a questão que naturalmente se coloca é em que medida uma acção sobre a tecnologia em modo de “engenharia reversa” pode provocar consequências sobre as suas causas e as interacções entre elas e pode mudar o mundo, o que tem a sua versão abreviada e determinista na tecnologia que muda o mundo da exaltação tecnofílica.

A formidável consistência da tese de Marx do papel revelador da tecnologia deve-se ao facto de ela se localizar na esfera económica das actividades humanas. O modelo de análise decorre da descoberta do mecanismo da formação das mais-valias e portanto centra-se na actividade humana do trabalho. A tecnologia é aqui em última instância - mesmo numa leitura dialéctica - um instrumento do trabalho humano - uma

*technè* da *poiesis* - e não da acção humana - uma *technè* da *praxis* - e a sua portabilidade para a esfera da política deve ser alvo do maior cuidado e tem que ser explicada sob a pena de criticar o determinismo na tecnologia caindo no determinismo maior que considera que os fenómenos da esfera política são bem explicados pelo fenómenos da esfera económica.

O carácter revelatório do trabalho humano talvez em nenhum lado esteja melhor expresso do que na frase atribuída a Miguel Ângelo: “Eu vi o anjo no mármore e esculpi até o libertar”. A ideia de que o trabalho do escultor é descobrir e revelar a estátua que está dentro do bloco de mármore pode ilustrar perfeitamente o modo como a causa material, o mármore, e a causa final, a estátua, não podem prescindir de um agente activo que inicia qualquer coisa de novo - que cria - que é causa inicial e ao mesmo tempo formal porque foi capaz de “ver” a essência da estátua no bloco de mármore antes de ela existir. O acto de revelar a estátua no bloco de mármore libertado-a do mármore que não faz parte da sua essência é um acto de criação. Esse acto de criação é feito com uma *technè* que foi roubada aos deuses e é por isso que o escultor se aproxima dos deuses, porque “vê” a estátua no bloco de mármore e vai combinando perfeitamente o esforço do seu trabalho na matéria do mármore através de uma técnica que foi roubada a Atenas. Em Platão este acto de criar em que uma coisa adquire o seu ser, este acto de revelação, é designado por *poiesis*:

Platão diz-nos o que é esta revelação numa frase do Symposium (205b): *he gar toi ek tau me onton eis to on ionti hotoioun aitia pasa esti poiesis*. Todas as ocasiões para seja o que for que aparece e vai do que não é presente para o que é presente é *poiesis*: é revelação.(Heidegger, 1977, p. 10)<sup>69</sup>.

Na tradição clássica o acto de criar tem a Natureza como quinta-essência:

*Physis* (Natureza) é uma *poiesis* no sentido mais elevado. Porque o que ocorre por meio da *Physis* tem o seu início na própria *poiesis*, p.e. o botão de flor revela-se em si (*en heautoi*) desabrochando. Em contraste, o que é revelado pelo artesão ou pelo artista, (...) tem o seu início não na *poiesis* em si, mas numa alteridade (*en alloi*), no artesão ou artista”(Heidegger, 1977, p. 10)

---

69. Tradução do autor de: “Plato tells us what this bringing is in a sentence from the Symposium”(205b): *he gar toi ek tau me onton eis to on ionti hotoioun aitia pasa esti poiesis*. “Every occasion for whatever passes over and goes forward into presencing from that which is not presencing is *poiesis*, is bringing-forth [Her-vor-bringen]”.(Heidegger, 1977, p. 10)

Esta diferença entre uma poiesis - a da Natureza - que se inicia em si própria e que portanto a si própria se dá “ser”, e uma poeisis - a humana - que precisa da alteridade do artesão ou do artista para “ser”, chama-nos a atenção para uma das quatro causas, a causa iniciadora - *causa efficiens* - que torna a poiesis humana uma categoria que não pode existir fora da esfera do trabalho humano, fora da esfera da relação do homem com a natureza, fora da esfera económica.<sup>70</sup>

Para Heidegger a tecnologia é um instrumento da poeisis e, visto que poiesis é revelação, a tecnologia é instrumento de revelação: revelação *Aletheia*, revelação-*veritas*, revelação-verdade. Heidegger utiliza o verbo *hervorbringen* enquanto Marx usa o termo *enthüllt* para designar revelação. Os dois vêem a tecnologia localizada na poiesis na esfera do trabalho humano mas Marx vê uma possibilidade de revelação na própria tecnologia que não conseguimos encontrar em Heidegger onde a tecnologia permanece como instrumento de revelação. A leitura de Heidegger do sistema de causas em Aristóteles chama-nos a atenção para a relevância da leitura Deleuzianna que Harvey faz de Marx para a confirmar. Se na esfera do pensamento grego e portanto também em Aristóteles, (...) causalidade não tem simplesmente nada a ver com trazer e provocar efeitos. O que nós chamamos causa (...) é chamado *aition* pelos Gregos, é algo a quem outra coisa está endividada. As quatro causas são os caminhos, todos pertencentes ao mesmo tempo uns aos outros, de ser responsável por outra coisa.<sup>71</sup>(Heidegger, 1977, p. 7), é com um *archein* do pensamento ocidental que poderemos fechar o círculo. Um círculo que começou por rejeitar as leituras deterministas da tecnologia que conduzem quer à tecnofilia quer à tecnofobia para chegar à hipótese de que a tecnologia seja ela própria revelação ou instrumento dum sistema económico e do sistema capitalista em particular.

---

70. Marx citando Vico diz: “a história humana difere da história natural nisto, fizémos a primeira e não a segunda” (Marx, 1887) (Nota 4). O que decorre da asserção pragmática de que só podemos saber aquilo que fazemos: Poiesis e episteme andam juntas. A poiesis da physis é misteriosa porque se auto-contém.

71. Para ilustrar o conceito Heidegger dá o exemplo do vaso sacrificial de prata, no qual os “quatro caminhos”, as quatro causas: a matéria (*hyle*) de que é feito, o aspecto (*eidos*), a sua definição (*telos*) e o trabalho do ourives, são todas responsáveis pela “outra coisa” que é o vaso sacrificial.

Por todo o lado nós permaneceremos sem liberdade e acorrentados à tecnologia se nós apaixonadamente a afirmarmos ou a negarmos. Mas seremos entregues a ela da pior maneira possível quando a olhamos como algo neutro; pois essa concepção dela (...) torna-nos completamente cegos à essência ( *Wesen*<sup>72</sup>) da tecnologia.(Heidegger, 1977, p. 4)

---

72. *Wesen* significa aqui o *verdadeiro ser* ou aquilo que a tecnologia é: “a raiz de *Wesen* (....) fornece um componente integral no significado do verbo *sein* (ser)(Heidegger, 1977, p. 4)”.

## 2. A Cultura da Tecnologia: Borges e a Cibercultura

### (a) O Aleph de Jorge Luis Borges

“Sinto falta de ti incessantemente. Descobrir juntos uma cidade, seria, como dizes, bastante mágico. Felizmente temos outra cidade: a nossa ilimitada, cambiante, desconhecida e inesgotável Buenos Aires. [...] Além disso, quando descobrimos Adrogué<sup>73</sup>, descobrimo-nos realmente a nós próprios; o descobrimento de caminhos, quintas e praças era uma espécie de metáfora ilustrativa, de pequena acção paralela”(Canto, 1999, p. 60).

Assim começa uma carta 5 de Fevereiro de 1945 enviada por Jorge Luis Borges a Estela Canto. Estela está em Mar del Plata e na carta Borges dá-lhe conta de que começou a escrever *O Aleph*: “Ainda não te agradei a alegria que a tua carta me deu. Esta semana concluirei o rascunho de uma história que gostaria de te dedicar: a de um lugar (na rua Brasil) onde estão todos os lugares do mundo”(Canto, 1999, p. 60).

O que me interessa na ficção de Jorge Luis Borges é a relação entre o real e o virtual. O diálogo entre um espaço que se nos apresenta primordialmente como ontológico e que se vai transfigurando na sua relação dialógica com um espaço imaginário: uma relação metaforicamente representada pelo espelho. Em Borges o funcionamento do dispositivo sugere, tal como em Lewis Carroll, a criação de um estado alterado de consciência no leitor: um "nunc-stans", o vislumbre do tempo parado e presente que parece conduzir ao "hic-stans" à grandeza infinita do lugar, a uma espécie de iluminação virtual.

Proponho-me analisar o conto *O Aleph* que terá sido escrito entre o primeiro encontro de Borges com Estela Canto em casa dos Bioy Casares alguns dias antes da libertação de Paris e a sua publicação um ano depois na revista Sur. *Aleph* é dedicado a Estela por quem Borges está apaixonado mas a musa de Aleph chama-se Beatriz, como a de Dante, e está morta. A casa de Beatriz da rua Garay, que virá a ser demoli-

---

73. Situada a uma vintena de quilómetros a sul de Buenos Aires, Adrogué é uma pequena cidade, lugar mítico para Borges - "Cada vez que o ar me traz um cheiro a eucaliptos, penso em Adrogué, na minha infância;" (Borges, 1974, p. 763) - ao qual dedica um poema: Adrogué em 1936 (publicado em *El hacedor* em 1960) e onde continua escrever ao longo dos anos.

da, é o lugar de *Aleph*, “o lugar onde estão, sem se confundirem, todos os lugares do mundo, vistos de todos os ângulos”.

Depois de experimentar *O Aleph* comecei a indagar sobre a sua composição: queria compreender como é que o Aleph foi constituído, o processo ou o dispositivo. A primeira sensação que se tem quando se inicia o inquérito é que existe qualquer coisa de insondável e perturbante na história. Comecei por atribuir isso a uma espécie de jogo de espelhos paralelos (Borges/ Beatriz; Borges/ Canto) que faz a história transbordar; com a continuação comecei a perceber uma espécie de excesso de lugar feita de detalhes aparentemente supérfluos que ironicamente estão representados na tentativa de Carlos Argentino Daneri descrever toda a terra num poema, como se estivéssemos a contemplar um choque de retorno num cenário onde o ponto de fuga é precisamente uma caricatura mordaz desse mesmo choque de retorno. Finalmente pareceu-me ver a resposta fora do conto na citação de Hobbes que descreve a contemplação da eternidade: a “iluminação” para a criticar. Mas talvez eu esteja a ser enganado por Borges e este tenha lido em Santo Agostinho a resposta que se dava, na altura, à pergunta: “Que estava a fazer Deus antes de criar o Universo? Estava a criar o Inferno para aqueles que fazem esse tipo de perguntas”.

### **(b) “Uma Graciosa Lentidão, um Princípio de Êxtase”**

Borges está apaixonado por Estela, que tinha conhecido nas soirées dos Bioy Casares, e é Estela, ou melhor, a maneira como Borges avalia as suas possibilidades no futuro com Estela, que conduz a história, a partir desse futuro e em direcção ao passado, e ecoa no nome da personagem central de *Aleph*: Beatriz. Beatriz Viterbo é o amor impossível de Borges (persona) do mesmo modo que Beatrice di Folco Portinari tinha sido o amor impossível de Dante? Para Borges, Dante “edificou o melhor livro que a literatura alcançou para intercalar alguns encontros com a irrecuperável Beatriz”(Borges, 1989, p. 373); na história de *O Aleph* Beatriz está irremediavelmente morta. E se no “pesadelo de deleite” da poesia de Chesterton o ênfase está no deleite,



e no paraíso de Dante o ênfase está no pesadelo, no *Aleph* de Borges o ênfase talvez esteja no oxímoro ele próprio.

Nas *Confissões* Agostinho de Hippo dizia: “Todo o passado é conduzido da frente para trás pelo futuro, e todo o futuro é a consequência do passado, e todo o passado e futuro são criados e colocados no seu curso por aquilo que é sempre presente”(Augustine, 1991, p. 229). Beatriz Viterbo é colocada no curso da história por Estela Canto e Bice di Folco Portinari. O próprio dispositivo narrativo é conduzido da frente para trás - “Na ardente manhã de Fevereiro em que Beatriz Viterbo morreu” com a morte de Beatriz. A vida de Beatriz, como a dos heróis gregos, só pode ser iluminada pela sua própria morte.

O tempo é assim o ponto de partida de *O Aleph*. *O Aleph* de alguma forma trata do modo como o tempo conduz ao espaço. O “nunc stans” conduz ao “hic-stans”. A paragem do curso do tempo produz a contemplação da eternidade e permite aceder à infinita grandeza do espaço: ao *Aleph*. Mas Borges da mesma maneira que usa o oxímoro para descrever Beatriz - “uma graciosa lentidão, um princípio de êxtase” - usa para descrever *O Aleph* uma citação de Hobbes<sup>74</sup> utilizada precisamente para o refutar. Da mesma forma, no post-scriptum do conto, Borges afirma: “acredito que exista (ou que tenha existido) outro Aleph, acredito que o Aleph da Rua Garay era um falso Aleph”.

### (c) “O Inconcebível Universo”

No *Aleph*, o tempo conduz-nos ao espaço. Carlos Argentino, primo de Beatriz, “cuja actividade mental é contínua, apaixonada, versátil e completamente insignificante”(Borges, 1974, p. 618) tem em obra um poema designado “Terra” que se propõe :

“versificar toda a redondez do planeta; (e que) em 1941 já tinha despachado uns hectares do estado Queensland, mais de um quilómetro do curso do Obi, um gasómetro a norte de Veracruz, as principais casas de comércio da paróquia de Concepción, a quinta de Mariana Cambaceres de Alvear na

---

74. “But they will teach us that Eternity is the Standing still of the Present Time, a *Nunc-stans* (as the Schools cali it) ; which neither they, ñor any else understand, no more than they would a *Hic-stans* for an Infinite greatnesse of Place. *Leviathan*,”

rua onze de Setembro, em Belgrano, e um estabelecimento de banhos turcos não longe do acreditado aquário de Brighton”.(Borges, 1974, p. 620)

Por trás da ironia da descrição da empresa de Carlos Argentino está a questão da representação da totalidade do espaço. Aqui na poesia de Carlos Argentino, como no “Mapa do Império, que tinha o tamanho do Império e coincidia pontualmente com ele”(Borges, 1974, p. 847) do *Rigor en Ciência*, Borges anuncia não tanto o absurdo do intento mas a vanidade do processo. Ora é precisamente onde a poesia (como a ciência) claudica, que triunfa o lugar, ou melhor, um certo ponto no 19º degrau (contado a partir do chão) da escada da cave da Rua Garay onde um tal Borges viu o *Aleph*:

Na parte inferior do degrau, à direita, vi uma pequena esfera iridescente, de fulgor quase intolerável. Ao princípio pareceu-me giratória: mas depressa compreendi que esse movimento era uma ilusão produzida pelos vertiginosos espectáculos que encerrava. O diâmetro do Aleph seria de dois ou três centímetros, mas o espaço cósmico estava aí, sem diminuição de tamanho. Cada coisa (a lua do espelho, digamos) era infinitas coisas, porque eu claramente a via de todos os pontos do universo. Vi o populoso mar, vi a aurora e a tarde, vi as multidões da América, vi uma teia de aranha prateada no centro de uma pirâmide negra, vi um labirinto quebrado (era Londres), vi intermináveis olhos súbitos examinado-se em mim como num espelho, vi todos os espelho do planeta e nenhum me reflectiu, vi num quintal da rua Soler as mesmas baldosas que faz trinta anos vi no saguão de uma casa em Fray Bentos, vi cachos, neve, tabaco, veios de metal, vapor de água, vi convexos desertos equatoriais e cada um dos seus grãos de areia, vi em Inverness uma mulher que não esquecerei, vi a violenta cabeleira, o altivo corpo, vi um cancro no peito, vi um círculo de terra seca numa vereda, onde antes havia uma árvore, vi uma quinta de Adrogué, um exemplar da primeira versão inglesa de Plínio, a de Philemon Holland, vi ao mesmo tempo cada letra de cada página (em pequeno eu costumava maravilhar-me por as letras de um volume não se misturarem e perderem no decurso da noite), vi a noite e o dia contemporâneo, vi um poente em Querétaro que parecia reflectir a cor de uma rosa em Bengala, vi o meu quarto sem ninguém, vi num gabinete de Alkmaar<sup>75</sup> um globo terrestre entre dois espelhos que o multiplicam sem fim, vi cavalos de crina em turbilhão, numa praia, do mar Cáspio ao amanhecer, vi a delicada ossatura de uma mão, vi os sobre viventes de uma batalha, enviando bilhetes-postais, vi num escaparate em Mirzapur<sup>76</sup> um baralho espanhol, vi as sombras oblíquas de uns fetos no chão de uma estufa, vi tigres, êmbolos, bisontes, ondas e exércitos, vi todas as formigas que há na terra, vi um astrolábio persa, vi numa gaveta do escritório (e a letra fez-me tremer) cartas obscenas, incríveis, precisas, que Beatriz tinha dirigido a Carlos Argentino, vi um adorado monumento na Chacarita, vi a relíquia atroz do que deliciosamente tinha sido Beatriz Viterbo, vi a circulação do meu escuro sangue, vi a engrenagem do amor e a modificação da morte, vi o Aleph, de todos os pontos, vi no Aleph a terra, e na terra outra vez o Aleph e no Aleph a terra, vi a minha cara e as minhas vísceras, vi a tua cara, e senti vertigem e chorei, porque os meus olhos tinham visto esse objecto secreto e conjectural cujo nome usurpam os homens, mas que nenhum homem olhou: o inconcebível universo. Senti infinita veneração, infinita mágoa.(Borges, 1974, p. 625)

---

75. Willem Blaeu (1570-1630), cartógrafo holandês, pode ter nascido em Alkmaar.

76. Cidade comercial Indiana do estado de Uttar Pradesh

*O Aleph* é sobre a “iluminação” mas não sobre a iluminação como o resultado de um processo de contemplação conforme descrito por Hobbes para o criticar. A iluminação em Borges faz-se a partir de um ponto no lugar que conduz à totalidade do espaço. Uma “porta” secreta que conduz à contemplação do universo e do tempo parado. *O Aleph* é um “truque” de “iluminati”? Uma coisa que pode ser partilhada: uma alucinação consensual?

#### **(d) O Real e o Virtual**

A cibercultura e antes dela a contra-cultura acreditava nas “ferramentas” tal como Buckminster Fuller as tinha definido: “instrumentos e mecanismos que trabalham com fiabilidade”. Acreditava na transcendência da tecnologia: a sabedoria técnica como aparece no mito de Protágoras: algo que foi roubado aos Deuses e que permite aos homens estabelecer uma relação com eles. Se a génese do mundo natural é independente do homem e da tecnologia, o mundo artificializado em que vivemos é o resultado da acção da tecnologia quer sobre o próprio mundo quer sobre o sujeito que nele labuta, trabalha e age. Neste sentido tanto o mundo como a nossa percepção dele estão indexados ao estado da arte tecnológico e ao “know-how” específico de cada ser humano para o desenvolver e utilizar. O mundo é um mundo de aparências. Que distingue então o ciberespaço do espaço?

Existe no conto de Borges uma sombra de insanidade, um desafio à razão dos personagens e do leitor, uma espécie de fio da navalha que nos mantém no limiar das mudanças temporais de percepção que conduzem aos estados alterados de consciência. Como a contra-cultura e a cibercultura fariam mais tarde, Borges contrapõe uma espécie de sábia loucura à doura ignorância e deste modo estabelece “o outro lado do espelho” como um espaço de iluminação. Neste sentido, *O Aleph* – como o ciberespaço – é mais real do que a aparência do mundo, pertence à categoria dos reais-virtuais: “ao mesmo tempo no presente e no passado, reais sem ser actuais, ideais sem ser abstractos” (Proust, 1946, pp. 15-16). Do que não temos evidência em Borges é da fé primordial da cibercultura na techné. Uma fé assumida na sua plena transcendência

nas palavras de Buckminster Fuller: “Eu vejo Deus nos instrumentos e nos mecanismos que trabalham com fiabilidade”. A questão que se pode colocar é que: “se tu amas um instrumento feito de *software*, há o perigo de que fiques aprisionado nos mais recentes pensamentos descuidados de outra pessoa”(Lanier, 2010, p. 18).

### **(e) O Tempo é Longo ou é Largo?**

Em 21 de Setembro de 1908, em Colónia, na octogésima Assembleia de médicos e cientistas naturais alemães, Herman Minkowsky começa assim o seu discurso:

Os pontos de vista sobre o espaço e o tempo que eu gostaria de colocar perante vós brotaram do solo da física experimental, e daí decorre a sua força. São radicais. Daqui para a frente o espaço em si, e o tempo em si, estão condenados a desvanecer-se em meras sombras, e só uma espécie de união dos dois preservará uma realidade independente.

O “mundo” de Minkowsky, o mundo dos fenómenos físicos, “tem naturalmente quatro dimensões” (Einstein, 2006, p. 57): três coordenadas espaciais e uma temporal. A revolução na física é também uma revolução na lógica.

Harvey, há mais de 20 anos, falava numa “aniquilação do espaço pelo tempo” (Harvey, 1990) como resultado da aceleração dos ciclos do capital, das mudanças tecnológicas do crescimento económico. Em rigor não é o tempo que destrói o espaço mas a aceleração, a velocidade, formas de medir o movimento num continuum espaço-temporal. A velocidade não só destrói o espaço mas também o próprio tempo [acelerar partículas tão próximo quanto possível da velocidade da luz, como se está tentando fazer no CERN, constitui-se como a procura na fronteira de todas as nossas noções de existência terrena]. É precisamente a partir da constatação desta destruição - também - do tempo que Castells estabelece o conceito de tempo “sem tempo” (timeless time) num “espaço de fluxos” (Castells, 2010, p. xxxii) ou que Eriksen define a “tirania do momento” (Eriksen, 2001).

A cibercultura é a cultura da velocidade, *speed* é a droga da cibercultura. Nessa fronteira que é a luz-velocidade é que se procura uma “verdade”: uma *ousia* de nós próprios e do mundo, na qual infinitamente pequeno e infinitamente grande se confundem:

Todo o speed que tinha tomado, todas as voltas que tinha dado, todas as esquinas dobradas em Night City, e ele no seu sono ainda via a matriz, entrelaçado brilhante de lógica desdobrando-se através do vazio incolor [...] (Gibson, 1984, p. 26)

Esta procura tem, muito ao gosto de Borges, um carácter paradoxal, ou melhor, de coincidência de contrários visto que através da velocidade se procura uma permanência que está para além dos acidentes espaço-temporais. Borges chama a esta permanência o “âmago do ser”, o “coração central”:

Ofereço-te o âmago do meu ser que eu de alguma maneira preservei – O  
coração central que não negoceia em palavras, não trafica com  
sonhos e está intocado pelo tempo, pela alegria e pelas adversidades (Borges, 1974, p. 862).

As ficções de Gibson e Borges lembram-nos uma procura humana primordial sobre a natureza do “ser”: “quaestio mihi factus sum” (Augustine, 1991, p. 208) cuja resposta tem de ser procurada numa relação exterior ao próprio ser. Num movimento para fora e numa escuta do som de retorno. Essa procura é assim da mesma coisa, mas, em Borges, a coisa procura-se através dum ser ontológico, “um ser de carne e osso”, e em Gibson através dum sujeito que depende da tecnologia para “ser” um ser que é o resultado de negociações - negociações entre um organismo e mecanismos; negociações entre uma mente e aplicações informáticas.

O personagem central de *Neuromancer*, Case, “é” ligado à consola no ciberespaço e nesse sentido para ele o virtual é mais real que a realidade distópica do *sprawl* que ele habita. O mundo real de Case é o mundo de quem se afasta repentinamente e sem preparação de uma substância aditiva: é um mundo de *cold turkey*. O personagem central de *O Aleph*, Borges, “é” porque se movimenta em relação a um objecto de desejo que é Beatriz. Borges “é” porque ama. Borges liga-se ao *Aleph* na rua Garay e contempla a totalidade do mundo. Borges vê, no *Aleph*, Borges e Beatriz; numa esfera brilhante, numa miniatura do infinitamente grande, Borges pode ver o “ser” Beatriz e pode conhecer-se a si próprio no tempo parado. Em Case vemos a aceleração até à velocidade escape do “mundo”; em Borges vemos a desaceleração até ao tempo parado do “mundo” todo. Num caso como no outro temos exercícios de metafísica que procuram uma essencialidade nos fenómenos do mundo, um desejo de ver para além das aparências - um virtual que conduz ao conhecimento do real. Um caso como

outro produzem-se por um movimento erótico, um apetite. O que Case procura, o objecto de seu movimento, é o conhecimento do “mundo”. O que Borges procura, o objecto do seu movimento, é o amor de Beatriz.

#### **(f) “O Espaço é Liso ou Estriado?”**

[...] pelo facto de vivermos na idade do multimédia com acesso ilimitado a fontes de material vivo e arquivado, e devido a formas cada vez mais maravilhosas de prever e imaginar o futuro, estamos expostos a uma montagem de instantes arrancadas ao seu contexto temporal: passado, presente e futuro são desmontados e remontados para nós e por nós. (Bell, 2007, pp. 75-76)

A tecnologia dá-nos a habilidade de manipular um tempo sem tempo. Esta manipulação veloz, feita em apneia, não tem a “alegria do real reencontrado” porque lhe falta o espaço-tempo das revelações: um movimento feito no tempo longo que nos permite descobrir que nem o futuro nem o passado existem e que “talvez fosse mais exacto dizer: existem três tempos, um presente de coisas passadas, um presente de coisas presentes e um presente de coisas que virão” (Augustine, 1991, p. 235). Cada um desses presentes necessita de uma existência ontológica, de um referencial espaço-temporal. Cada um dos presentes isolados desse contínuo transforma-se em dados e informação cuja montagem produz um sombrio obscurecimento, um vazio, que se coloca em oposição à iluminação.

Pode a velocidade produzir uma iluminação? O nosso mundo sensível é um mundo de aparências e as aparências resolvem-se numa visão do mundo à qual a ficção pode dar consensualidade. A ficção de Borges define-se em oposição à ficção da cibercultura? Talvez. De algum modo a nossa realidade encaixa entre essas duas ficções do mesmo modo que entre dois espaços-tempos: um espaço-tempo fechado de coisas sólidas em movimento linear e um espaço-tempo aberto de “coisas-fluxo”, líquidas, em movimento espiral, em turbilhão. As consequências da aceleração linear de coisas num espaço fechado não podem ser as mesmas da aceleração dos turbilhões de “coisas-fluxo”(Deleuze & Guattari, 1980, p. 447) em espaço aberto. Se colocarmos como hipótese que existe uma contaminação entre esses espaços-tempos - um “mix» de espaços-tempos produzido por coisas em diferentes estados e com diferentes tipos de movimentos - podemos aceitar que o turbilhão provocado pela aceleração das

“coisas-fluxo” pode destruir o espaço-tempo fechado e, ao mesmo tempo, dilatar o espaço-tempo aberto. Nesse espaço - um espaço liso, como dizia Pierre Boulez a propósito da sua música - “o corte, a separação será livre de se efectuar onde se quiser” (Deleuze & Guattari, 1980, p. 447).

A ficção de Borges trafica entre espaços-tempos e coloca-nos na posição de traficante. Lendo Borges tenho muitas vezes a sensação de ser eu e “outro” ao mesmo tempo. Creio ser esta sensação que abre para uma espécie de estado alterado de consciência. Com Borges, inauguro um diálogo com alguém que me é exterior, que é virtual, que está do outro lado do espelho, que não sei se produz revelações sobre mim ou sobre o “outro” e que não tenho maneira de saber senão por via de um movimento que é simultaneamente centrífugo e centrípeto, um movimento universal para fora de mim que parece quedar-se no limiar da ousadia. O que é inquietante é que Borges instala sempre uma suspeição sobre o que se passa do lado de cá e do lado de lá que questiona tanto a realidade do real como a realidade do virtual; que põe em causa tanto a virtualidade do virtual como a virtualidade do real. A essa suspeição vai juntando uma outra, subtil, sobre o próprio lugar de passagem entre espaços-tempos: o Aleph, o espelho, a esfera. Mas que pode significar o questionamento ontológico da existência do Aleph da Rua Garay no post-scriptum? Que esse Aleph é realmente virtual, ou virtualmente real? A possibilidade de existência do Aleph na Rua Garay sobrevive à própria negação de Borges da mesma maneira que a possibilidade de Adolph Peter Adler ter recebido uma comunicação directa de Cristo sobrevive à negação de Soren Kierkegaard? “[...]as feridas da possibilidade são para serem mantidas abertas?” (Kierkegaard, 1994, p. xxii)

### **(g) O Aleph, o Hiper-real e o Imaginário Urbano**

A abstracção hoje já não é a do mapa, do duplo, do espelho ou o do conceito. A simulação já não é a do território, de um ser referencial ou duma substância. É a geração, através de modelos, de um real sem origem ou realidade: hiper-real. O território já não precede o mapa nem lhe sobrevive. Doravante é o mapa que precede o território - precedência dos simulacros -, é ele que engendra o

território e, se quisermos retomar a fábula, é no mapa que perduram as despedaçadas ruínas do território. Não é o mapa, mas o real cujos vestígios perduram aqui e ali, nos desertos que já não são do Império, mas o nosso. *O deserto do próprio real*.(Baudrillard, 1981, p. 10)

Tomando como ponto de partida o “Rigor em Ciência” de Borges (vidé Nota 9), Baudrillard, em *Simulacros e Simulação*, trata da dificuldade de distinguir a fronteira que separa o real e o virtual<sup>77</sup>. Para ele, a simulação ao produzir o hiper-real, que nada tem a ver com o real, está a destruir o imaginário da representação. Deste modo o mundo real está a ser substituído por mapas, por imagens, por representações, que são simulacros puros, ou seja, que não têm nenhuma relação com nenhum tipo de realidade. Não se trata aqui, de assumir que a imagem ou o mapa podem mentir, ou mentem, sobre a realidade, mas antes que eles são simulacros puros e precedem a verdade:

“O simulacro precede ou vem antes ou à frente da verdade, da realidade”(Soja, 2000, p. 327.). *Simulacros e Simulação* de Baudrillard é um dos textos de referência para a abordagem dos imaginários urbanos feita por Edward Soja:

Envolvida em quase todos os aspectos do imaginário urbano em mudança foi a descoberta que se tornou cada vez mais difícil dizer a diferença entre o que é real e o que é imaginado, o que pode com segurança ser identificado como facto em oposição ao que claramente deve ser classificado como ficção. Este esbatimento ambíguo disseminou um novo vocabulário com o objectivo de capturar uma premissa fundamental: que realidade, o Mundo Real referido por Eco, já não é o que costumava ser.(Soja, 2000, p. 325)

Em *Postmetropolis* de Soja, a precedência do simulacro sobre o real de Baudrillard é discutida como modo de compreender a natureza das mudanças dos imaginários urbanos. Nesta obra, a referência à Disneylândia de Los Angeles - “modelo perfeito de todas as ordens de simulacros emaranhadas<sup>78</sup> que alimenta de “energia

---

77. O modo como o faz vai estar na base do filme *The Matrix* dos irmãos Wachowsky: “O real é produzido a partir de células miniaturadas, de matrizes e memórias, de modelos de comando - e pode ser reproduzido a partir daí um número indefinido de vezes”(Baudrillard, 1981, p. 11). Numa entrevista ao *Nouvel Observateur* de 19-23 de Junho de 2003, Baudrillard confirma ter sido contactado pelos realizadores e refere outros filmes que abordam o tema do real-virtual destacando como obra-prima de referência o filme *Mulholland Drive* de David Lynch(Lancelin, 2003).

78. “A Disneylândia é o modelo perfeito de todas as ordens de simulacros emaranhadas (...) imaginário nem verdadeiro nem falso, máquina de dissuasão posta em cena para regenerar em contra-



do real” a própria Los Angeles <sup>79</sup> - remete para mais de uma década atrás, para o ensaio de Soja, *Taking Los Angeles Apart: Towards a Postmodern Geography*<sup>80</sup>:

Los Angeles está em todo o lado. É global no sentido pleno do termo. Em nenhum lado é isto mais evidente que na sua projecção cultural e alcance ideológico, na sua quase ubíqua projecção de si própria como uma máquina de sonhos rectangular para o mundo. (...) *une ville devenue monde (sic)*. Todo o lado parece também estar em Los Angeles (...) um entreposto para o mundo, (...) Los Angeles representa o mundo em microcosmos urbanos ligados entre si (...). O único lugar na terra onde todos os lugares estão?(Soja, 1989, p. 223) <sup>81</sup>

É com o *O Aleph* de Jorge Luis Borges que Edward Soja responde à pergunta e será através de *O Aleph* que procurará, sete anos mais tarde, visionar o que ele designa de “Terceiro Espaço”<sup>82</sup>:

Depois de reler a *Produção do Espaço* fui atraído uma vez mais para “O Aleph”, uma história curta de Jorge Luis Borges, cuja declinação peculiar da rica tradição do “realismo mágico” latino-americano ressoa tão bem com o fascínio de Lefebvre com abstracções concretas, com o seu paradoxal idealismo materialista, e as suas explorações aventureiras nos mundos do real-e-imaginado. Em *Postmodern Geographies*, eu usei a brilhante evocação de Borges de “O Aleph” como o lugar “onde todos os lugares estão” para provocar novas maneiras de olhar e compreender a Los Angeles

---

campo a ficção do real.”(Baudrillard, 1981, pp. 24-26)

79. “A Disneylândia não está só. Enchanted Village, Magic Mountain, Marine World: Los Angeles está cercada deste tipo de centrais imaginárias que alimentam de real, em energia do real, uma cidade cujo mistério é justamente não ser senão uma rede de circulação incessante, irreal - cidade de uma extensão fabulosa, mas sem espaço, sem dimensões. Tal como as centrais eléctricas e atómicas, tal como os estúdios de cinema, esta cidade que já não é, ela mesma, senão um imenso cenário, um movimento de câmara perpétuo (*travelling*), tem necessidade deste velho imaginário como de um sistema nervoso simpático, feito de sinais de infância e de falsos fantasmas.” (Baudrillard, 1981, p. 26)

80. Publicado em *Postmodern Geographies*.

81. Carl Ritter, mais de um século antes, escrevia que na Palestina: “(...) um distrito que não se revela a si próprio nos seus mais altos interesses quando estudado nas suas próprias secções e subdivisões especiais, mas na sua relação com todos os países que o rodeiam, e de facto com o mundo inteiro; (...) um distrito (...), onde todos os fenómenos da vida nacional e individual estão tão inextricavelmente misturados com os das condições físicas do país, que o resultado é uma combinação de características tão variadas e abrangentes que não existe uma terra ou uma nação que não encontre algo de si reflectido ali. (Ritter, 1866, p. 1)

82. “Terceiro Espaço (...) um convite eficiente para entrar num espaço de abertura extraordinária, um lugar de troca crítica onde a imaginação geográfica pode ser expandida para articular uma multiplicidade de perspectivas que antes tinham sido consideradas incompatíveis, não combináveis, devido ao seu referencial epistemológico.”(Soja, 1996, p. 5)

contemporânea. Para o trabalho presente, a sua perspectiva discernida continua a servir um propósito semelhante, como uma introdução e um estímulo aos ensaios urbanos contidos nos capítulos 7 e 9, cada um dos quais define e redefine Los Angeles de diferentes formas. Aqui usarei o Aleph outra vez como ponto de partida, ou melhor, como primeira “aproximação” a partir da qual reinterpreto *A Produção do Espaço* e recomponho as suas imbricadas conceptualizações de Terceiro Espaço. (Soja, 1996, p. 54)

### 3. A Tecnologia do Espaço Público

Mãe, chamei-te antes, mas estavas sempre ocupada ou isolada. Tenho uma coisa particular para te dizer.

O que é, meu querido filho? Diz depressa. Porque é que não podias ter enviado pelo correio pneumático?

Porque eu prefiro dizê-lo.

Então?

Quero que venhas ver-me.

Vashti olhou a sua cara no disco azul. “Mas eu posso ver-te!” exclamou ela. “Que mais queres tu?”

“Quero ver-te sem ser através da máquina,” disse Kuno. “Quero falar-te sem ser através desta Máquina chata.”

“Cala-te!” disse-lhe a mãe, vagamente chocada. “Não devemos dizer nada nada contra a Máquina.”

Porquê?

Porque não.

(Foster, 1909, p. 2)

Pergunto à minha filha se ela gostaria de me escrever uma carta. Visto que ela já me envia mensagens de texto regulares e estamos agora no Skype a falar sobre os sapatos que ela devia levar ao baile do “de volta ao futuro” no seu Dublin College, ela tem um momento genuíno de confusão e diz “ não sei qual podia ser o assunto” (Turkle, 2011, p. 305).

Mais de um século separa a ficção de Edward Morgan Forster do diálogo no Skype entre Sherry Turkle e a sua filha. Kuno quer falar a Vashti - sua mãe - sem ser através da máquina; Rebecca não sabe o que dizer a Sherry - sua mãe - fora da máquina. A presciência inquietante de *A Máquina pára* de Forster tem em *Solitários Juntos* de Turkle uma versão actualizada de onde não queremos divisar o final aterrador da Máquina. Cem anos com o tempo fora dos eixos.

O par Kuno e Vashti, como o par Rebecca e Sherry, está ligado/separado e separado/ligado por um espaço virtual que resulta de uma tecnologia. Essa tecnologia não os liga e separa para que produzam alguma coisa mas apenas para que possam comunicar. Portanto, o objectivo dessa tecnologia de comunicação é a própria comunicação, a prática da comunicação. A praxis da comunicação não tem nenhuma finalidade exterior à própria comunicação do mesmo modo que a amizade não tem um fim fora da própria amizade. Como no que toca às coisas práticas, não existe nenhum outro fim para além da própria prática, que é um processo, a *technè* desse processo é necessariamente diferente da *technè* que revela objectos materiais. A *technè* da praxis revela os sujeitos da praxis no decorrer de um processo de comunicação que começa a

dois; a *technè* da *poiesis* revela objectos, causa final de um processo de trabalho humano - uma fabricação - seja ele solitário ou dividido. A *technè* da *praxis* pertence à esfera da política, a *technè* da *poiesis* pertence à esfera da economia.

O mito de Prometeu estabelece uma clara diferenciação entre as duas tecnologias. A primeira a das artes mecânicas - e o fogo de que elas necessitam - foi roubada aos deuses Hefesto e Atena pelo titã Prometeu e oferecida aos humanos para que eles pudessem sobreviver numa terra cheia de perigos: construir casas, fazer roupas, calçado e camas, retirar o sustento da terra, defender-se dos animais ferozes. A segunda foi oferecida por Zeus através de Hermes quando viu que os seres humanos sem as artes da governação estavam transformando o ser humano no maior inimigo do ser humano. Estas artes de governação dividem-se em princípios e vínculos: os princípios de ordenação das cidades são o respeito (*aidôs*) e a justiça (*dikê*) e os vínculos entre os seres humanos são a amizade e a conciliação. Ao contrário das artes mecânicas que foram distribuídas apenas a alguns favorecidos, Zeus mandou que estas artes fossem distribuídas a todos por igual: “porque as cidades não podem existir, se apenas alguns partilham as virtudes, como nas artes. E além disso faz uma lei por minha ordem, que aquele que não partilhar o respeito e a justiça deve ser condenado à morte porque é a praga do estado”(Platão, 2008).

As artes mecânicas e as artes da governação, que são respectivamente a *techè* da economia e a *technè* da política, têm uma natureza essencialmente diferente. No ponto anterior abordámos a questão das tecnologias da esfera económica. Abordaremos agora as tecnologias da esfera política. A primeira questão que se coloca é que a política precisa de um espaço. Arendt chama a esse espaço o espaço de aparição no qual os sujeitos aparecem e iniciam um diálogo com outros sujeitos.

As tecnologias de informação e comunicação podem fazer-nos perder o sentido do espaço? Voltemos a Forster. Quando Kuno encontra finalmente a mãe cara a cara tem uma coisa para lhe contar que não podia fazer através da máquina. Kuno foi ameaçado de expulsão pela “Máquina” porque visitou a superfície terrestre sem autorização, utilizando para o efeito os seus próprios meios, a própria força física do seu corpo que tinha começado a exercitar. A gravidade desse facto compreende-se contrastada com a

ordem de matar à nascença todas as crianças dotadas de alguma força física, desadaptados a uma vida normal na “Máquina”. Kuno diz a Vashti: “Sabes que nós perdemos o sentido do espaço. Nós dizemos ‘o espaço está aniquilado,’ mas nós aniquilamos não o espaço mas o nosso sentido dele. Perdemos uma parte de nós mesmos”(Foster, 1909, p. 11). Para Kuno a perda de sentido de espaço era também necessariamente uma perda de sentido do seu próprio corpo<sup>83</sup>; por isso ele combatia a máquina através de um sistema de “engenharia reversa” que começava no exercício do seu corpo para atingir uma dada força física que lhe permitisse voltar a um sentido do espaço que só o movimento pode produzir. Kuno não acusa a “Máquina” da perda de sentido de espaço, partilha a sua quota-parte de responsabilidade por isso. A cultura da rapidez no seio da “Máquina” que impregna toda a história é uma cultura sem corpo e sem espaço, uma cultura onde a noção de velocidade deixa de fazer sentido porque a componente “espaço” está ausente no binómio espaço-tempo. Esta libertação virtual do tempo relativamente ao espaço produz um tempo fora do eixo do espaço. Um “tempo fora dos eixos” (Hamlet W. Shakespeare).

Estarão as tecnologias de informação e comunicação associadas a uma perda de sentido de espaço? E, em caso afirmativo, estarão sempre associadas a essa perda?

A resposta à segunda pergunta remete-nos de novo para a discussão do ponto anterior sobre o carácter determinista da tecnologia. Não aceitando a tecnologia como o elemento determinante, teremos dificuldade em sustentar que, num sistema em que todos os elementos podem estar abertos às mais amplas variações, a tecnologia de informação e comunicação possa produzir sempre uma perda de sentido de espaço ou alguma perda de sentido de espaço para reduzir a margem de erro. Parece auto-evidente, de resto, que existem tecnologias de informação e comunicação associadas ao espaço e.g. SIG, georeferenciação, telefonia móvel, etc., que são sustentadas por uma noção - ainda que específica <sup>84</sup>- de espaço. Por outro lado, sustento que a história de Forster

---

83. “Pensar o espaço através do corpo, por mais óbvio que seja, foi aquilo que a ciência geográfica não fez, pelo menos nos últimos dois séculos. Para ser entendida como ciência, a moderna ciência geográfica dispensou o corpo (...)(Azevedo, 2009, p. 31)

84. Podemos mentir com mapas mas se aceitarmos as teses de Baudriallard as tecnologias de georeferênciação podem elevar as representações ao nível do simulacro criando uma hiper-realidade onde o espaço ontológico se vê obrigado a encaixar. A noção de espaço existe mas está submetida à

abre uma luz que pode iluminar a nossa realidade presente porque chama a atenção não para a *technè* em si mas para a cultura dessa *technè*, não para a “Máquina” mas para a Cultura da Máquina, para o logos dessa *technè*. Essa tecnologia que como diz Heidegger, não tem nada de tecnológico é a cultura do capitalismo.

O que nos interessa para a discussão actual é se o espaço pode ser um instrumento de aferição da adequação das tecnologias à praxis. Se podemos determinar o carácter político, apolítico ou até anti-político de uma *technè* - e sua cultura - através da sua relação destrutiva, neutra ou construtiva, com o espaço ontológico no sentido do espaço que o nosso corpo ocupa. Com este inquérito procuramos determinar não tanto a possibilidade de existência de uma tecnologia alternativa à tecnologia de dominação capitalista que possa ser instrumento de liberdade económica, política e espiritual do ser humano mas sobretudo um meio prático de identificar essas tecnologias na esfera da política. Procurando que o nome designe a essência da coisa chamamos à tecnologia que estabelece esse espaço de diálogo plural que é o espaço de aparição na esfera dos negócios humanos Tecnologia do espaço público.

A Tecnologia do espaço público não é por si política *strictu-sensu*, melhor será designada como pré-política no mesmo sentido que os gregos consideravam a construção dos muros da cidade e da própria cidade ou a produção das leis da cidade. Uns como outros eram necessários à política, eram pré-políticos, mas faziam de facto parte da fabricação - da *poiesis* - visto que eram actividades que tinham um fim, que se materializavam num produto final fosse ele as muralhas e as praças da cidade ou o seu código de leis. Arquitectos e legisladores eram assim vistos como artesãos<sup>85</sup>. Da mesma maneira, podemos ver o código de uma aplicação informática como um produto de artesanato, condição prévia da sua utilização prática como instrumento de um processo de diálogo em espaço público. É neste sentido que podemos considerar a tecnologia do espaço público como pré-política. A tecnologia do espaço público é

---

tecnologia que o representa.

85. O legislador era, como o construtor da muralha da cidade, alguém que tinha de fazer e acabar o seu trabalho antes da actividade política poder começar. Deste modo ele era tratado como qualquer outro artesão ou arquiteto e podia ser chamado de fora e contratado sem ter de ser um cidadão. (Arendt, 1998, p. 194)

uma tecnologia agonística porque serve um espírito agonístico no modo de ver a relação entre sujeitos em espaço público marcado: “por um movimento apaixonado de auto-exibição medida relativamente aos outros que está subjacente à política prevalente nas cidades-estado [gregas]”(Arendt, 1998). Este espírito agonístico enfatiza a importância do conflito em espaço público e promove o pluralismo como condição da política e ao mesmo tempo promove um movimento em direcção à excelência. A ideia de que é em espaço público, através das palavras e dos actos, que a identidade da pessoa se vai revelando ao longo da vida mas que a sua essência só é atingida na sua morte, quando a sua história é contada - que explica que o herói troque a morte pela fama imortal -, esconde uma actividade ancilar que é poiética - de fabricação: o acto de contar a história. A tecnologia que é o instrumento desse acto de contar a história das palavras e dos sujeitos em espaço público é pós-política. No sentido de que falámos a Tecnologia do Espaço Público é um produto de fabricação que serve por um lado a necessidade de criação de um espaço de diálogo agonístico e por outro a necessidade de contar uma história. As duas coisas são elas próprias produtos de fabricação (poiesis) que estão submetidos às necessidades da prática política (praxis) - a fabricação passa assim a ser ancilar da política.

Do ponto de vista pragmático põe-se a questão de saber: essa tecnologia existe em algum lado? Tem que se inventar? Rosa Luxemburgo dizia “Uma boa organização não precede a acção mas é o produto dela” <sup>86</sup>(Arendt, 1968, p. 53). A Tecnologia do Espaço Público tem de ser um produto da acção. Pode ser “apenas” uma tecnologia de interfaces entre os sujeitos e as tecnologias existentes com a condição de ser instrumento de uma cultura de liberdade e diversidade. Inventar a internet de espaço público ou transformar a internet num espaço público? Criar um novo computador ou recriar a sua cultura de utilização? *Ushahidi* significa testemunho em Swahili e começou

---

86. A citação completa é : “O ponto principal que ela aprendeu com os conselhos revolucionários dos trabalhadores (...) é que ‘uma boa organização não precede a acção mas é o produto dela,’ que ‘a organização da acção revolucionária pode e deve ser aprendida durante a própria revolução, do mesmo modo que uma pessoa só pode aprender a nadar na água,’ que as revoluções não são ‘feitas’ por ninguém mas rebentam ‘espontaneamente,’ e que a pressão para a acção vem sempre ‘de baixo’. A revolução é ‘grande e forte enquanto os Sociais Democratas (ao tempo ainda o único partido revolucionário) não a esmagam.”(Arendt, 1968, p. 53)

por ser um sitio na internet desenvolvido para mapear situações de violência ocorridas no Quênia na sequência da eleição do presidente Mwai Kibaki em Dezembro de 2007. Através de telefones móveis e da internet, 45000 utilizadores em todo o país mapearam praticamente em tempo actual quer os incidentes de violência quer os esforços de reconciliação e de paz. *Ushahidi* é hoje uma plataforma de “fonte aberta” disponível gratuitamente para todos os que a queiram utilizar e é um excelente exemplo de uma ferramenta que é produto da acção. *Ushaidi* é uma tecnologia de espaço público que começou por responder a uma necessidade de criação de um espaço de diálogo que ao mesmo tempo contasse a história e acabou sendo uma plataforma de fonte aberta. *Uashidi* é uma tecnologia que não destrói o nosso sentido do espaço e do nosso corpo nele mas, pelo contrário, diz-nos o que somos na nossa relação agonística com os outros.



## **II. Geografia, Opressão e Liberdade**

Onde se fala da perda de consciência de espaço, da cultura científica imperial e da *Geografia da Libertação*.

# 1. A Geografia da Expansão

## (a) O Totalitarismo

Tell me again when the victims are singing  
and the laws of remorse are restored  
Tell me again that you know what I'm thinking  
But vengeance belongs to the Lord  
Tell me again when I'm clean and I'm sober  
Tell me again when I've seen through the horror  
Tell me again, tell me over and over  
Tell me that you love me then  
Amen, Amen, Amen,...Amen  
Leonard Cohen

Hannah Arendt viveu o pesadelo do totalitarismo Nacional Socialista quer na Alemanha quer em França, mas foi nos Estados Unidos, com o fim da Segunda Guerra Mundial, que se apercebeu da verdadeira dimensão do horror, do horror do holocausto, do horror dos campos de morte, do horror da indústria da morte. Em 1951, Arendt publica *As Origens do Totalitarismo* na editora nova iorquina Harcourt Brace & Co.. O livro é criticado por Eric Voegelin pelo seu estilo apaixonado. Em resposta Arendt diz:

Eu (...) não posso concordar com o Professor Voegelin (...). Se eu moralizei ou me tornei sentimental, simplesmente não fiz bem o que era suposto fazer, nomeadamente descrever o fenómeno totalitário como ocorrido, não na lua, mas no meio da sociedade humana. Descrever os campos de concentração *sine ira* (sem ira) não é ser “objectivo,” mas conciliar com eles; e essa conciliação não pode ser mudada por uma condenação que o autor pode sentir-se na obrigação de acrescentar e que permanecerá sem relação com a própria descrição.(Arendt, 1953, p. 79).

Para Arendt, a única maneira de descrever o que tinha acontecido nos campos de morte sem os absolver era “com ira”. Para Arendt, esta Ira não nos fecha à realidade ;

pelo contrário expõe e revela a realidade ao pensamento: como ela dirá em 1959 no seu discurso de aceitação do prémio Lessing em Hamburgo: a Ira “revela e expõe o mundo” (Arendt, 1968, p. 6)

A consciência política de Arendt fez-se com base na sua condição de judia alemã a partir dos anos 20 do século passado e sob forte influência de Kurt Blumenfeld. O seu livro *As Origens do Totalitarismo* leva a sua vontade de compreender a “questão judia” mais longe, porque, como ela diz, “deve ser possível encarar e compreender o facto inusitado de que um fenómeno tão pequeno (e no mundo político tão pouco importante) como a questão judia e o anti-semitismo pudessem tornar-se o agente catalisador para primeiro, o movimento Nazi, depois uma guerra mundial e finalmente o estabelecimento das fábricas da morte.”(Arendt, 1962, p. viii). Do Anti-semitismo até ao Totalitarismo passando pelo Imperialismo, Arendt leva o seu inquérito a um novo nível de discussão política baseada numa reflexão sobre a sua própria experiência nos anos de Paris (1933-1940), ao qual se juntam no pós-guerra a informação e os relatos sobre a indústria de morte. Um homem terá uma enorme influência sobre o percurso de vida e de reflexão de Arendt: Heinrich Blucher.

Hannah Arendt e Heinrich Blucher conhecem-se em Paris na Primavera de 1936 numa conferência pública<sup>87</sup>. Em Junho desse mesmo ano, pouco tempo depois de Gunther Stern ter partido para Nova Iorque - dando por formalmente findo o seu casamento com Arendt que, de facto, tinha terminado em 1933, - Arendt recebe Blucher para jantar no seu hotel<sup>88</sup>, Chanan Klembort, um judeu polaco recentemente chegado da Palestina, viu-se na situação de *chaperone* de um interminável jantar. No final do Verão, quando Klembort volta de Espanha onde tinha ido fazer a cobertura da guerra civil para jornais Parisienses e Polacos (Yidish), foi de novo convidado para jantar. Arendt e Blucher recebem-no juntos. Tinha começado uma relação que duraria até à morte de Blucher em 1970. A extensão e a profundidade da influência de Blucher so-

---

87. Sigo de perto a biografia de Arendt em *For the Love of the World*. (Young-Bruehl, 2004, pp. 122-139)

88. Tudo indica que seria o Hotel des Principautés Étrangères no nº 6 da Rua Servandoni onde em Julho de 1938 Arendt ainda continuava a viver de acordo com carta de Walter Benjamin a Gershom Scholem (Benjamin & Scholem, 1992, p. 231).

bre o pensamento de Arendt será enorme. Blucher era aquilo que Arendt costumava chamar um “antigo comunista”, que, aos 20 anos, tinha combatido nas revoltas spartaquistas nas ruas de Berlim. Quando no final de 1918 Karl Liebknecht e Rosa Luxemburgo decidiram juntar os vários grupos de oposição ao novo governo socialista fundando o KPD (Partido Comunista da Alemanha), Blucher aderiu naturalmente. O comunismo de Blucher era o comunismo dos soviets livres, do poder banhado pela vontade do povo de Rosa Luxemburgo e em 1936 quando os julgamentos de Moscovo começaram a ser discutidos nos círculos dos emigrantes marxistas de Paris tornou-se um “antigo comunista”. Era clara a oposição de Blucher e Arendt relativamente ao que estava a acontecer na União Soviética: o modo como Estaline se viu livre não dos seus inimigos mas dos seus amigos em levadas sucessivas, que começaram com a condenação à morte de Zinoviev e Kamenev juntamente com mais catorze pessoas em Agosto de 1936 e terminaram com a execução de Bukharin mais vinte acusados em Março de 1938, passando pelo julgamento e condenação dos generais e purga no exército vermelho de Junho de 1937. Mas nos círculos comunistas de Paris, no entanto, a discussão continuou até ao Pacto Molotov-Ribbentrop, em 23 de Agosto de 1939, no qual a União Soviética Estalinista e a Alemanha Nazi firmaram um acordo de não-agressão.

*As Origens do Totalitarismo* é dedicado a Heinrich Blucher; o livro é tanto o resultado da vontade de compreender o que se tinha passado na Alemanha Nazi como o que se passava na União Soviética. Esta vontade de compreender parte de uma convicção que quer evitar qualquer forma de determinismo: “A convicção de que tudo o que acontece na terra deve ser compreensível para o homem pode levar a interpretar a história através de lugares comuns. Compreensão não significa negar o inusitado, deduzindo o inédito de precedentes, ou explicando os fenómenos com tais analogias e generalidades que o impacto da realidade e o choque da experiência se deixe de fazer sentir (Arendt, 1962, p. viii). Arendt define aqui, por um lado, a condição de uma história política, uma história que mantém aberta a “ferida das possibilidades” (Kierkegaard, 1994, p. xi) definida pela própria natureza da acção humana. Uma acção imprevisível que pode fazer o milagre, “a infinita improbabilidade que acontece regularmente” (Arendt, 1998, p. 246). Por outro lado, impõe um constrangi-

mento às práticas comparatistas ou, como diz Rothberg, “restringe o uso de algumas das mais óbvias ferramentas conceptuais comparatistas (analogia, generalização e dedução do precedente(...))” (Rothberg, 2009, p. 42). A negação de qualquer forma de determinismo torna-se assim a pedra angular de uma crítica ao totalitarismo que precisamente se estabelece a partir do determinismo histórico no caso do estalinismo ou do determinismo biológico (“natural”) no caso do nazismo, mas há também aqui a rejeição do alisamento da história, da domesticação da história que é sempre a história dos vencedores e é precisamente neste ponto que começamos a ver na teoria da história de Arendt algo mais do que as suas influências existencialistas académicas. O que podemos ver nas *Origens* é a influência de Walter Benjamin.

Em 1940, final do ano, Hannah Arendt e Heinrich Blucher estavam no cais, em Lisboa, à espera do navio que os conduziria a Nova Iorque lendo alto um manuscrito que lhes tinha sido entregue por um amigo em Marselha pouco tempo antes. À medida que iam lendo foram-se juntando à volta deles outros refugiados “discutindo e debatendo o significado da sua esperança messiânica momento a momento” (Young-Bruehl, 2004, p. 162). Arendt e Blucher liam as *Teses da Filosofia da História* e o amigo em Marselha era Walter Benjamin. “Eram poucos os que conheciam o seu nome quando ele escolheu a morte nos primeiros dias do Outono de 1940 que, para muitos da sua origem e geração, marcou o momento mais negro da guerra - a queda da França, a ameaça à Inglaterra, o ainda intacto pacto Hitler-Estaline cujas consequências mais temidas nessa altura consistiam na cooperação estreita das duas forças policiais mais poderosas da Europa”(Arendt, 1968, p. 153) No apartamento do número 10 da Rua Dombasle que Benjamin ocupava desde 1938 tinha-se constituído um círculo do qual faziam parte, além do casal e do próprio Benjamin, o advogado Erik Cohn-Bendit, o psicanalista Fritz Frankel, o pintor Karl Heidenreich, Channan Kelmbort e, por vezes, colegas de Benjamin do *Institut fur Sozialforschung* de Frankfurt. Para muitos deles, o período que estavam a viver ter-lhes-á dado uma sensação de *déjà vu*. Mas a França após a queda do governo da Frente Popular de Léon Blum não era exactamente a Alemanha do fim da República de Weimar. O governo de Léon Blum tinha demonstrado que, independentemente dos avanços que tinham sido feitos nas condições políticas e sociais internas da França que deram lugar a uma clara

melhoria da situação dos trabalhadores franceses, a sustentabilidade da política não se podia fazer em autarcia e procurando manter uma neutralidade num momento em que as condições externas eram determinantes. A neutralidade de Blum e dos aliados na guerra civil espanhola contrastada com o envolvimento activo da Alemanha Nazi e da Itália Fascista parecia antecipar uma conjuntura mundial em que a política era tanto mais clara quanto mais se avançava para a direita no espectro político. Em França, a direita xenófoba e anti-semita consubstanciada na *Action Française* contrastava com uma esquerda derrotada pelo falhanço do Governo da Frente Popular de Léon Blum e por uma total desorientação entre os comunistas quer devido aos processos de Moscovo quer, sobretudo, devido ao pacto hitler-estaline e a um pacifismo que podia mascarar a falta de coragem política.

## **(b) O Imperialismo**

They are landing with rulers, squares, compasses,

Sextants

White skin fair eyes, naked word and thin lips

Thunder on their ships.

Leopold Sedar Senghor, "Ethiopiquest"

No prefácio da primeira edição de *As Origens do Totalitarismo*, escrita no Verão de 1950, Arendt afirma: “A corrente subterrânea da história ocidental finalmente veio à tona e usurpou a dignidade da nossa tradição.” (Arendt, 1962, p. ix) Uma corrente subterrânea que conduziu “a um quase completo corte no fluxo da história ocidental como a conhecíamos desde há mais de dois mil anos”(Arendt, 1962, p. 123). Que corrente é esta? Que tradição é esta?

*Origens* é um livro histórico e político, ou seja, procura compreender o fenómeno do totalitarismo como o resultado de uma corrente histórica subterrânea que põe em causa uma outra corrente a que Arendt chama tradição. Totalitarismo e tradição são assim dois movimentos históricos que constituem a realidade e o presente em que

vivemos. Um presente do qual não podemos descartar o mau do nosso passado para só herdar o que ele tem de bom. Um presente que não pode ser dissolvido na crença vã de um futuro melhor.

A corrente subterrânea de que Arendt nos fala e que surge na sua monstruosa plenitude com o totalitarismo é uma patologia da modernidade europeia. Para Arendt, os totalitarismos Nazi e Estalinista cristalizam “elementos” com mais de um século, a saber, o racismo, o anti-semitismo e o imperialismo. No caso particular da Alemanha Nazi o anti-semitismo foi não só elemento mas também “amalgamador”. (Arendt & Baehr, 2000, p. XVI)

*As Origens do Totalitarismo* está dividido em três partes: a primeira dedicada à análise do Anti-semitismo; a segunda sobre o Imperialismo e a terceira onde se faz a análise do Totalitarismo. Enquanto as primeiras duas partes são essencialmente históricas, a terceira é de análise e teoria política no sentido que vai produzindo e organizando o quadro conceptual à medida das necessidades geradas pela vontade de compreender o fenómeno.

O livro estabelece-se a partir de um terreno familiar para Arendt, uma reflexão que tinha começado na Alemanha sobre a “questão judia” - Raquel Varnhagen, as conversas com Blumenfeld, os *progroms* - e tinha continuado em França com o trabalho com os refugiados, a relação com a elite judia francesa e Gurs. Na segunda parte Arendt avança num domínio que só começa a constituir-se como objecto de estudo depois da sua emigração para os Estados Unidos e que já tinha sido alvo de um artigo em Outubro de 1946 na *Sewanee Review* intitulado “Expansão e a Filosofia do Poder”. Aborda o Imperialismo Europeu das últimas três décadas do século XIX.

A expansão como um permanente e supremo objectivo de política é a ideia política central do Imperialismo. Uma vez que não implica saques temporários nem a assimilação mais duradoura da conquista, é um conceito inteiramente novo na longa história do pensamento e acção políticos. A razão para esta surpreendente originalidade - surpreendente porque conceitos inteiramente novos são muito raros em política - é simplesmente porque este conceito não é realmente de todo político, mas tem a sua origem no domínio da especulação empresarial, na qual expansão significava a ampliação permanente da produção industrial e das transacções económicas característica do século dezanove. (Arendt, 1962, p. 125)

Arendt trata assim do “novo” imperialismo onde cada imperialismo faz “a expansão pela expansão” e é unicamente estrangido pela expansão dos outros imperialis-

mos. A descoberta da dimensão económica por detrás da evidência política do fenómeno expansionista do imperialismo fica em grande parte a dever-se à leitura de um livro que já tinha inspirado Lênine em o *Imperialismo, o Estádio Supremo do Capitalismo*, quando este, em oposição a Karl Kautsky, define o imperialismo - na sua dimensão económica - como característica típica do capital financeiro e não como o produto de um “altamente desenvolvido capital industrial” como o afirmava Kautsky. Trata-se do livro de John A. Hobson *Imperialismo: um estudo*, publicado em 1902. É precisamente a versão de Kautsky que encontramos em Arendt visto que ela associa o imperialismo a um processo expansionista da produção industrial que, a partir de determinado momento, fica estrangido pelas limitações nacionais e força a burguesia a dedicar-se à política *à contre-coeur* para poder libertar o crescimento capitalista das suas restrições políticas que são, no fundo, as restrições dos estados-nação. Porém, a “especulação empresarial” de que Arendt fala não é de facto industrial mas sim financeira. E as possibilidades de crescimento quase ilimitadas que Arendt associa à produção industrial - que se eram já questionáveis no momento em que Arendt escreve estão agora totalmente postas em causa pelos limites que os recursos planetários impõem - são, de facto e virtualmente, ilimitadas se as associarmos, não à produção industrial, mas à especulação financeira, portanto, não ao capital industrial como o fazem Arendt e Kautsky, mas ao capital financeiro como fazem Lênine e o próprio Hobson por ele citado. Escreveu Hobson:

“O novo imperialismo difere do antigo, em primeiro lugar pela substituição da ambição de um único e crescente império pela teoria e prática de impérios que concorrem entre si, cada um motivado por luxurias similares de engrandecimento político e ganho comercial; em segundo lugar pelo domínio dos interesses financeiros e de investimento sobre os interesses mercantis<sup>89</sup>” (Hobson, 1902, p. 324).

Para Hobson “é verdade que o motor do imperialismo não é essencialmente financeiro: as finanças são antes o governador do motor imperial, comandando a energia e determinando o seu trabalho, não constitue nem o combustível da máquina, nem gera

---

89. “The new imperialism differs from the older, first, in substituting for the ambition of a single growing empire the theory and the practice of competing empires, each motivated by similar lusts of political aggrandisement and commercial gain; secondly, in the dominance of financial or investing over mercantile interests.”



directamente a potência<sup>90</sup>” (Hobson, 1902, p. 66). Segundo o autor, a imprensa, cada vez mais em poder dos financeiros, era um instrumento privilegiado para o exercício desse comando. Hobbes é mais subtil que Lénine que quer enfatizar a diferença relativamente a Kautsky. Em Hobbes, o “novo imperialismo” possui um motor onde os factores políticos e económicos têm um papel central mas em que o centro de comando se estabelece no capital financeiro.

Que faz parte da natureza do capital financeiro estar no comando é uma afirmação talvez mais fácil de comprovar a nível micro-económico do que a nível macro-económico. De facto, se considerarmos que a necessidade de expansão permanente duma empresa depende da sua política de investimentos e que esta, por sua vez, depende da sua capacidade de crédito, facilmente se pode depreender que é sempre do domínio financeiro a última palavra sobre o que acontece no domínio da economia empresarial. No funcionamento das multinacionais, em que as operações locais podem ou não ser dirigidas por um gestor local, faz parte das boas regras que o responsável pelo controlo financeiro reporte a um nível mais elevado, seja ele regional ou global. O processo de expansão de uma empresa identifica-se com a gestão de uma carteira de investimentos a qual por sua vez se assemelha ao comando de uma guerra com os seus avanços e recuos e a sua articulação entre estratégia e tácticas. Decidir os investimentos que devem fazer parte e os que devem ser eliminados dos activos da empresa é uma tarefa da gestão global. Esta gestão global da empresa tem sempre em consideração algo que lhe é superior e que a determina - é o capital financeiro puro, o qual não tem actividades produtivas. A espada de Demócles colocada sobre a cabeça de qualquer empresário ou gestor chama-se “confiança dos investidores”; uma espada invisível que só alguns escolhidos podem ver - os analistas financeiros - mas que corta cabeças perfeitamente. O sucesso da expansão das empresas sempre se julgou entre a ontologia dos produtos e serviços e a sua penetração nos mercados que produzem resultados concretos na conta de exploração, seja sob a forma de lucros ou prejuízos, seja a capacidade de atrair novos investidores que “acreditem” nas possibilidades da

---

90. “It is true that the motor-power of Imperialism is not chiefly financial: finance is rather the governor of the imperial engine, directing the energy and determining its work: it does not constitute the fuel of the engine, nor does it directly generate the power.”

empresa no futuro e que assegurem um fluxo de investimentos capaz de suportar uma expansão rápida ou muito rápida. Uma empresa vale por aquilo que é mas, sobretudo, vale pelo diferencial entre aquilo que é e aquilo que será no futuro. Prever o que será é tarefa de videntes e pitonisas que determinam a confiança dos investidores no mercado de capitais. O poder do capital financeiro há muito ultrapassou o da Inglaterra de Hobson, com génese no comércio de escravos, quando o desenvolvimento do comércio triangular entre África, Inglaterra e as suas colónias criou, a partir do século XVI-II, necessidades cada vez maiores de créditos quer por parte dos comerciantes de escravos de África, quer dos donos das plantações nas colónias inglesas do Caribe<sup>91</sup>. O capital financeiro que começou por tentar prever o futuro para de seguida o antecipar é hoje, mais do que nunca, aquilo que faz o presente. Podemos ver, com Agostinho: “que todo o tempo passado é conduzido para trás pelo futuro, e todo o tempo futuro é a consequência do passado, e todo o passado e futuro são criados e fluem daquilo que é sempre presente.” (Augustine, 1991, p. 228)

### **(c) Exterminar Todos os Brutos**

O papel de comando do capital financeiro no “novo imperialismo” que surge na luta pela posse de territórios em África nos últimos trinta anos do século XIX permite-nos compreender melhor qual o papel reservado, neste contexto, a países como Portugal onde o fraco desenvolvimento industrial estava em todo o caso submetido ao domínio do capital financeiro internacional. Isto faz com que Amílcar Cabral veja Portugal, não como um poder imperial mas como “um instrumento de interesses imperiais” (McCulloch, 1981, p. 509) do mesmo modo que Boaventura Sousa Santos

---

91. Na linha do livro seminal de Eric Williams *Capitalismo e Escravatura* (1944) que relaciona a escravatura com a criação das condições para a emergência do capitalismo, veja-se em Robin Blackburn a descrição da relação entre o comércio triangular e as necessidades de crédito as quais, por sua vez, deram origem a bancos como o Gurneys ou o Barclays: “(...) o comércio Britânico em açúcar, tabaco e escravos mostrou uma tendência oitocentista pronunciada para a concentração de negócios em poucas mãos” (Blackburn, 1998, p. 548). Para o autor foi esta concentração, associada à necessidade de resolver problemas de crédito e liquidez, que acabou por estar na base da criação dos bancos Londrinos, em grande parte por iniciativa e envolvimento directo dos grandes comerciantes.

coloca o colonialismo português metaforicamente *Entre Prospero e Caliban*, na qualidade de um “colonialismo subalterno ele próprio 'colonizado’”. (Santos, 2002, p. 9)

O percurso de Arendt não vai no sentido da compreensão dos fenómenos periféricos mas sim dos hegemónicos. Para o fazer começa por se identificar como judia com os outros judeus, como refugiada com os outros refugiados e como apátrida que ela própria ainda era com os outros sem pátria, para de seguida “escovar a contrapelo a história”. O resultado são clarões do passado no presente:

“Um clarão de luz num céu sereno: Exterminar todos os brutos” (...) os mais terríveis massacres da história recente, a exterminação Boer das tribos Hotentotes, os assassinios selvagens de Carl Peters<sup>92</sup> na África Alemã do Sudeste, a população pacífica do Congo dizimada - de entre 20 e 40 milhões reduzida para 8 milhões de pessoas; e finalmente, talvez o pior de tudo, isso resultou na triunfante introdução de tais meios de pacificação em políticas externas normais e respeitáveis”. (Arendt, 1962, p. 185)

“Exterminar todos os brutos”, uma espécie de nota de pé de página num relatório de dezassete páginas com o objectivo pedagógico de servir de guia para o futuro, um relatório sobre o papel civilizador dos homens brancos no Congo:

Brancos, que devido ao desenvolvimento que atingimos, “devemos necessariamente aparecer (aos selvagens) como criaturas sobrenaturais: aproximamos-nos deles com a potência de uma divindade, etc., “Pela simples acção da nossa vontade, nós podemos exercer sobre eles uma influência moral praticamente ilimitada” (...) a ideia de uma Imensidade exótica governada por Benevolência augusta” (Conrad, 1997, p. 84)

O relatório de Kurtz - personagem de *Coração das Trevas* de Joseph Conrad - a serenidade de um relatório de quem quer deixar de si o testemunho perfeito de ardor civilizacional, de nobreza humana, de sentimentos altruístas; o relatório de Kurtz um fluxo mágico de palavras para a supressão dos costumes selvagens, interrompido as-

---

92. Carl Peters foi elevado a herói colonial pelo Nacional Socialismo Alemão, através do filme homónimo de Herbert Selpin, realizado em 1941 e com Hans Albers no papel de Carl Peters. “Em 1897, Carl Peters foi retirado do seu posto na África Alemã de Sudeste e teve de se demitir dos serviços de governo devido às suas atrocidades contra os nativos”(Arendt, 1962, p. 134) facto que pode ser sugerido como o resultado de uma conspiração judia contra o herói. “O filme teve a sua primeira apresentação em 21 de Março de 1941, e foi mostrado em quase todas as grandes cidades alemãs. Foi oficialmente avaliado como 'politicamente válido, artisticamente válido, culturalmente válido, e educativo para a nação'. Foi também considerado 'bom para a juventude'. Em muitas cidades o filme de Peters foi mostrado mais tempo que o planeado. Em Hamburgo 44 451 pessoas viéram ver o filme nos onze primeiros dias, e o cinema Atrium em Hannover atingiu um recorde de bilheteira de 20 000 na primeira semana”(Perras, 2004, p. 251).

sim por uma nota de pé de página, por aquilo que “podia se considerado o enunciado de um método (...) : Exterminar todos os brutos”(Conrad, 1997, p. 85).

*Coração das Trevas* de Joseph Conrad, que Arendt considera o livro que melhor ilumina a experiência racial em África, estabelece, com o relatório de Kurtz, a metáfora da história da colonização em África, uma história composta de progresso e ruína com uma nota de rodapé: “Exterminar os brutos”. O massacre da população do Congo, “a exterminação dos Hotentotes” ou as páginas negras da história escritas na África Alemã de Sudeste são protagonizados por homens como Kurtz,

occos até ao cerne”, imprudentes sem ousadia, gananciosos sem audácia e cruéis sem coragem”- Eles não acreditavam em nada (...) o único talento que podia possivelmente brotar das suas almas ocas era o dom do fascínio que produz um “líder esplêndido de um partido extremista”. Os mais talentosos eram encarnações ambulantes do ressentimento, como o alemão Carl Peters (possivelmente o modelo de Kurtz), que admitiu abertamente que “estava farto de ser contado entre os párias e queria pertencer a uma raça superior.”(Arendt, 1962, p. 189).

Para Arendt,

A turbamulta tinha aprendido a grande lição (...) que através de pura violência um grupo desfavorecido podia criar uma classe mais baixa que a sua própria, que para este efeito nem sequer precisava de uma revolução mas podia juntar-se com grupos das classes dominantes, e que os povos estrangeiros ou atrasados (*backwards*) ofereciam as melhores oportunidades para essas táticas (Arendt, 1962, p. 206).

O genocídio dos povos Herero e Nama, que Arendt refere como “a exterminação Boer das tribos Hotentotes” é vulgarmente considerado o primeiro genocídio do século XX e ocorreu entre 1904 e 1907 no actual território da Namíbia na altura colónia alemã da África do Sudoeste. Aqui foi criado aquilo que argumentavelmente pode ser considerado o primeiro “campo de extermínio”, a par com vários campos de concentração e campos de trabalho. Na sequência das revoltas dos Herero e Nama contra os abusos de poder coloniais, um exército comandado pelo General Lothar von Trotha esmagou a revolta e iniciou um processo de genocídio da população que passou, em primeiro lugar, por proceder ao seu isolamento no deserto cortando-lhe o acesso aos pontos de água, para, de seguida, criar campos de concentração, alguns deles geridos por companhias privadas alemãs, onde os prisioneiros eram usados como trabalho escravo. O campo da ilha do Tubarão era um local para onde se era levado para morrer. Se bem que os campos de concentração não fossem novidade - tinham sido utilizados pelos Ingleses na 2ª Guerra Boer em 1900, pelos Estados Unidos na Guerra Filipina

Americana de 1899-1902, e em Cuba, em 1896, pelo General espanhol Valeriano “Butcher” Weyler - os campos criados na África Alemã do Sudoeste podem ser considerados originais na medida em que não faziam parte de uma estratégia de guerra que visava isolar os combatentes inimigos das suas famílias ou das populações, mas tinham como objectivo exterminar integralmente a população. “A Alemanha aniquilou 80% da população Herero. O Gabinete Colonial da Alemanha Imperial preservou múltiplas evidências (...) contendo testemunho da intenção do governo alemão. Sem dúvida, a Guerra Herero-Alemã de 1904-07 foi travada com a intenção de aniquilar a população Herero”(Anderson, 2005).

Quem procura estabelecer ligações entre o que se passou na Namíbia e o Nazismo tem em Franz Von Epp um bom exemplo. Von Epp, que teve um papel destacado na promoção e financiamento do partido Nazi junto da alta burguesia alemã, tinha sido comandante de uma companhia das tropas de extermínio Herero e Nama. Tendo-se distinguido na primeira guerra mundial, fundou o grupo para-militar de extrema direita *Freikorps Epp*, com base em veteranos da I Guerra Mundial. As *Freikorps*, que viriam a dar origem às SA (*Sturm Abteilung*) nazis, tiveram um papel fundamental, durante a República de Weimar, de combate ao processo revolucionário alemão de 1918-1919. Em Berlim, as lutas decorreram entre Dezembro de 1918 e Janeiro de 1919, altura em que Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht são assassinados pelas *Freikorps* do Capitão Pabst. Von Epp liderou os 30 mil soldados que esmagaram a República Socialista da Bavária em 1919, o último soviete a cair.

Von Epp, por relevante que seja, é um exemplo entre muitos militares das guerras imperiais ultramarinas e continentais seduzidos “naturalmente” pelo pan-germanismo de declinação nacional socialista. O que quero abordar agora é uma ligação talvez menos evidente e talvez menos “natural. Refiro-me ao papel da ciência na legitimação do poder imperial. Começarei precisamente com um cientista que começa o seu estudo de campo na Namíbia pouco depois dos massacres Herero e Nama: Eugen Fischer.

Fischer era um antropólogo de Friburgo que, no rescaldo da guerra (1908), fez o estudo sobre os “bastardos de Rehoboth” (uma cidade da Namíbia Central), uma

medição e observação dos descendentes de casamentos religiosamente consagrados entre Boers e Hotentotes. O resultado do estudo foi publicado em 1913 sob o título *Os bastardos Rehoboth e o problema da miscigenação entre humanos*. “No seu estudo, Fischer concluía: 'Ainda não sabemos muito sobre mistura de raças (*Rassenmischung*). Mas sabemos certamente isto: Sem excepção, todas as nações Europeias (*Volk*) que aceitaram o sangue de raças inferiores - e somente românticos podem negar que Negros, Hotentotes, e muitos outros são inferiores - pagaram essa aceitação de elementos inferiores com a degeneração cultural e espiritual” (Friedlander, 1995, p. 11). Depois da publicação do estudo, Fischer tornou-se uma referência científica no domínio do eugenismo e na defesa da supremacia nórdica e, em 1927, torna-se director do Instituto de Antropologia Kaiser Wilhelm tendo aderido ao partido Nacional Socialista em 1940. Importa dizer que Fischer nunca esteve só nem dentro da Alemanha nem fora. Na Alemanha “durante o período do Império e da República de Weimar, o apoio ao eugenismo veio de todos os partidos políticos”(Friedlander, 1995, p. 10). Por outro lado o eugenismo - termo cunhado em 1881 pelo matemático e naturalista inglês Francis Galton - adquiriu uma enorme popularidade entre psicólogos e antropólogos americanos, que só será interrompida com a revelação dos crimes nazis nos anos 40.

#### **(d) As Leis do Crescimento Espacial dos Estados: Ratzel**

Do ponto de vista do imperialismo, o racismo, cientificamente legitimado pela psicologia e antropologia, precisa de ser visto na sua relação com um território encarado como espaço de afirmação e de expansão. Só a geografia e mais concretamente uma nova forma de geografia pode responder a essa necessidade: a geografia política ou a geopolítica<sup>93</sup> cujo “pai” vulgarmente se assume ser Friedrich Ratzel. Antes de Ratzel,

---

93. Refiro-me aqui à geopolítica do Estado e não a uma geopolítica Humana herdeira de uma tradição que tem em Reclus uma referência primordial. Se a geopolítica do Estado considera ser o “território (geografia) que dita as regras políticas”(Eva, 1997, p. 1), a geopolítica Humana coloca o enfoque no modo como a política e as políticas agem sobre o território. Enquanto a geopolítica de Estado em Ratzel fala de “leis” a geopolítica humana em Reclus “procura constâncias e dinâmicas, dando particular atenção às variedades de auto-organização nos grupos humanos em diferentes ambientes. (...) ‘A

no entanto, um professor de geografia da Universidade de Berlim estabelece as bases essenciais do pensamento geo-político: Carl Ritter. Este inaugura uma linha de pensamento que inspirará Ratzel na analogia do crescimento do Estado aos organismos vivos e aos seus ciclos de vida.<sup>94</sup>

Friederich Ratzel ficou famoso por ter cunhado o termo “Espaço Vital” (*Lebensraum*), provavelmente o mais conhecido de todos os termos políticos alemães do século XX. Até ao colapso de 1945, foi também extraordinariamente bem sucedido. Desde o princípio dos anos 20 do século XX, que conservadores radicais reuniram um apoio popular exigindo uma expansão do *Lebensraum* alemão. O credo genuíno de muitos líderes Nazis no conceito de *Lebensraum* ajudou a produzir o ataque de Hitler à Rússia em 1941 e os programas subsequentes de “reinstalação” de populações na Europa Oriental.<sup>95</sup> O princípio do *Lebensraum* foi, portanto, bem sucedido de acordo com dois critérios de eficácia para conceitos políticos: ajudou a agregar apoio aos seus utilizadores e foi aceite por estes como uma base para formulação de políticas” (Smith, 1980, p. 51). Acontece que, da mesma forma que o conceito de expansão não é originalmente da política mas da economia, o conceito de espaço vital é uma impor-

---

geografia deve dar conta da organização social, económica e política do mundo. ‘A Geografia é vista como uma consciência do espaço’ (Reclus)(Eva, 1997, p. 9)

94. “‘A investigação (...) deve procurar exprimir a lei geral de todas as formas importantes que revestem a natureza à escala mundial e local. Não é, de facto, senão com o concurso das leis gerais de todos os tipos dominantes e fundamentais da superfície da terra inerte e animada que a harmonia do mundo dos fenómenos pode ser atingida. (...) E se todo o género humano não pode ser pensado independentemente do globo terrestre, o indivíduo assim como o povo cuja relação de dependência com a terra é ainda mais forte e a fortiori ao Estado que está praticamente acorrentado à natureza do país, também não podem aceder a uma identidade sem terem consciência do lugar exacto que ocupam na terra. Dito de outra maneira, o desenvolvimento pleno (*épanouissement*) dos povos e dos Estados no decurso da história não foi senão de algum modo condicionado e estimulado por essa harmonia entre povo e pátria, entre Estado, natureza e humanidade, quer dizer entre a natureza física (*Physik*) e a política’”(Ritter, 1974, pp. 44,45). “Inspirando-se em Ritter, Ratzel quer construir (...) uma teoria científica da história humana sobre uma base geográfica’. Esta reivindicação de um estatuto científico apoia-se sobre uma concepção da geografia como ciência natural. A geografia encontra de facto nessa época uma fonte de inspiração nas ciências naturais que conhecem então um desenvolvimento sem precedentes graça, sobretudo, ao sucesso do evolucionismo Darwiniano. É neste contexto que a geografia Ratzeliana, cuja intenção é apreender o Homem vivo sobre a Terra como um objecto científico, vai decretar que esse Homem participa (...) da Natureza e supor por isso que ele é observável e explicável com a ajuda de conceitos e métodos extraídos das ciências naturais. Donde a analogia a estabelecer, segundo Ratzel, entre os fenómenos da geografia humana e os organismos vivos.”(Mercier, 1990, p. 597)

95. Quando começou a invasão da União Soviética, em Junho de 1941, estava prevista a morte de 30 milhões de pessoas no território a conquistar com o objectivo de criar *Lebensraum* para alemães.

tação da biologia por via da antropogeografia Ratzeliana. No contexto da teoria de Ratzel, *Lebensraum* é um conceito que afirma a necessidade de uma certa maneira de expansão imperial. Uma maneira que procura integrar a economia sem se deixar dominar por ela. Precisamente o que justifica uma leitura que distingue o imperialismo económico e o colonialismo migracionista em Smith: “Tal como o imperialismo económico constituía o núcleo central da *Weltpolitik*<sup>96</sup>, o colonialismo migracionista, tal como tinha emergido do movimento colonial de 1880<sup>97</sup>, forneceu originalmente o elemento chave da *Lebensraum*. O colonialismo migracionista, no entanto, não dominou o *Lebensraum* com a extensão com que o imperialismo económico dominou a *Weltpolitik*.” (Smith, 1989, pp. 83,84) Creio, no entanto, que esta leitura pode não estar a ver a diferença entre quem comanda e o que dá a energia, voltando a Hobson. “É verdade que o motor do imperialismo não é essencialmente financeiro: as finanças são antes o governador do motor imperial, comandando a energia e determinando o seu trabalho, não constitui nem o combustível da máquina, nem gera directamente a potência<sup>98</sup>” (Hobson, 1902, p. 66). O motor imperial comandado pelo capital financeiro tinha começado a sua marcha e o colonialismo migracionista tinha convocado energias suficientes para o seu arranque. Um académico com a reputação de Ratzel dá ao conceito de *Lebensraum* legitimidade científica e poder convocatório para catalizar um movimento que tinha até aí uma construção ideológica confusa.

Para podermos compreender melhor a extensão da contribuição de Ratzel para a *Weltpolitik*, analisarei um artigo de 1896, publicado originalmente no número 42 das *Comunicações Geográficas Petermann* (*Petermanns Geographische Mitteilungen*), intitulado *As Leis do Crescimento Espacial dos Estados* (*Die Gesetze des raumlichen*

---

96. No final do século XIX o Kaiser Guilherme II (Alemanha) define uma nova política externa que tem como objectivo transformar a Alemanha numa potência global: a *Weltpolitik*

97. “Nos finais dos anos 70, princípio dos anos 80, apareceu na Alemanha um movimento político que reclamava do governo a apropriação de colónias. Este movimento obteve apoio substancial entre os interesses empresariais e entre os líderes de vários partidos políticos, especialmente os Liberais Nacionais e os Conservadores Livres. Em certa altura, talvez 1880, Bismarck foi persuadido que seria vantajoso para si próprio e para o governo estar alinhado com o movimento colonialista” (Smith, 1989, p. 32).

98. “It is true that the motor-power of Imperialism is not chiefly financial: finance is rather the governor of the imperial engine, directing the energy and determining its work: it does not constitute the fuel of the engine, nor does it directly generate the power.”



*Wachstums der Staaten*). O artigo, escrito de forma científica mas em tom pedagógico e acessível, identifica as leis a que obedecem os crescimentos dos Estados.

São sete as leis do crescimento espacial dos Estados: (1) “*O tamanho do Estado cresce com a sua cultura; (... 2) O crescimento dos Estados segue outras manifestações do crescimento dos povos, as quais devem necessariamente preceder o crescimento do Estado; (... 3) O crescimento do Estado procede pela anexação dos membros mais pequenos ao agregado. Ao mesmo tempo a relação da população com a terra torna-se continuamente mais próxima; (...4) A fronteira é o órgão periférico do Estado, o suporte do seu crescimento assim como a sua fortificação, e toma parte em todas as transformações do organismo do Estado; (...5) No seu crescimento o Estado esforça-se pela delimitação de posições políticas valiosas; (...6) O primeiro estímulo para o crescimento espacial dos Estados chega-lhe de fora; (...7) A tendência geral para a anexação e amálgama territoriais é transmitida de Estado para Estado e cresce continuamente de intensidade.*” (Ratzel, 1969, pp. 18-27)

Para Ratzel, o Estado tem uma natureza orgânica e tende, por isso, ao alargamento e reprodução. Este processo é impulsionado pela mobilidade das populações: “Os Estados dependem em forma e tamanho dos seus habitantes” (Ratzel, 1969, p. 18), no quadro de um *sistema* de relações do Estado com o território “que determina a taxa do crescimento e, em particular, a permanência do seu resultado”. (Ratzel, 1969, p. 18.) (1) Neste inevitável movimento de expansão, a cultura torna-se essencial porque, do ponto de vista de Ratzel, apenas a cultura - cultura entendida como civilização - pode produzir a energia da expansão do Estado, e “embora nem sempre as maiores culturas tenham sido as maiores construtoras de Estados (...) todos os grandes Estados do passado e presente pertencem a povos civilizados” (Ratzel, 1969, p. 18). *Mutatis Mutandis*, quando mais descemos no nível civilizacional, menores se tornam os Estados e desta forma o tamanho de um Estado torna-se um bom indicador do seu nível cultural ou o mesmo é dizer do seu estágio de desenvolvimento civilizacional. A energia necessária à expansão, isto é a energia necessária ao domínio político e à assimilação de novos territórios, exige que sejam criadas as bases e os meios de coesão das populações que só a cultura pode gerar através de um processo contínuo e progressivo. Em síntese, se para Ratzel o movimento expansionista das populações mais civilizadas é a base ontológica da expansão do Estado, à Cultura é reservado o papel fundamental de batedor da expansão e de consolidador do crescimento.

(2) Mas para Ratzel não só as ideias podem preceder o Estado na sua expansão; também as mercadorias e bens comercializáveis desempenham um papel fundamental: “ideias e mercadorias, missionários e comerciantes frequentemente se encontram

juntos. Ambos aproximam os povos, criam similaridades entre eles, e com isso preparam o solo para o avanço político e a unificação”(Ratzel, 1969, p. 21.) Aqui reside o poder que a informação e o conhecimento geográficos proporcionam ao Estado. Através do reconhecimento dos fluxos de ideias, mercadorias e pessoas no espaço é possível encontrar os melhores modos de expansão ou seja aqueles em que o caminho já está previamente batido e as condições de expansão e de manutenção são mais favoráveis. “O comércio e a comunicação precedem em muito a política, que segue no mesmo caminho e nunca se poderá separar nitidamente deles (...) toda a rota comercial prepara o caminho para as influências políticas, toda a rede fluvial fornece uma organização natural para o desenvolvimento do Estado (...) geralmente a colonização segue a 'bandeira do comércio” (Ratzel, 1969, pp. 21,22).

(3) O grau de apego da população à terra é outro indicador do estágio de desenvolvimento de um Estado. Nesse sentido o crescimento orgânico do Estado faz-se em superfície por “integração mecânica de áreas dos mais variados tamanhos, populações e níveis culturais” e em profundidade, “criando raízes”.

“É mais do que uma metáfora dizer que um povo cria raízes. A nação é uma entidade orgânica que, no curso da história, se torna cada vez mais ligada à terra onde existe. Exactamente como um indivíduo luta com a terra virgem até a transformar em campos de cultivo, também uma nação luta com a sua terra, fazendo-a, com sangue e suor, cada vez mais sua até se tornar impossível pensar as duas separadamente”(Ratzel, 1969, p. 22).

De modo que Nações mais enraizadas demonstram e suportam o potencial orgânico de expansão do Estado. (4)“O crescimento espacial manifesta-se como um fenómeno periférico que impele para diante a fronteira que deve ser transposta pelo portadores do crescimento” (Ratzel, 1969, p. 23) e se, a cada Estado corresponde um tipo de fronteiras em função do seu potencial de desenvolvimento orgânico, para Ratzel não faz sentido tentar aplicar o princípio de fronteiras perfeitamente definidas a Estados que são núcleos territoriais mal definidos. Para evitar mal-entendidos “catastróficos” como no caso de África, Ratzel propõe que cada Estado seja circundado por espaços politicamente vazios que reduzem as possibilidades de confronto. Se ainda assim os povos ultrapassam esses limites colocam-se então graves problemas às “autoridades coloniais” visto que,

“os direitos de propriedade entre os povos primitivos em geral estão em sobreposição [mas, ao mesmo tempo] (...) desde logo se apresenta aí uma poderosa oportunidade para qualquer anexação

e deslocamento do avanço conquistador e colonizador dos Estados poderosos”(Ratzel, 1969, p. 24).

(5) No processo de expansão, o Estado selecciona os bons lugares de uma área geográfica de modo que sempre que essa expansão está associada à despossessão de outros Estados,

“ele captura vitoriosamente as boas áreas e os despossuídos continuam nas más. Assim, nas terras mais jovens (colónias), cuja história completa nos é conhecida, as novas estruturas políticas encontram-se alinhadas marcadamente ao longo do mar, nos rios e lagos, e nas planícies férteis, enquanto que as formas políticas mais antigas são conduzidas para o interior inicialmente menos acessível e menos cobiçado, para as estepes e desertos, para as montanhas e pântanos”(Ratzel, 1969, p. 25).

(6)“Até onde alcança o nosso conhecimento dos Estados primitivos, o seu crescimento nunca se fez sem influência estrangeira. A origem desse crescimento é a colonização no sentido lato. Os homens provenientes de regiões com concepções espaciais mais amplas transportam a ideia de Estados maiores às zonas de conceitos espaciais mais reduzidos. O nativo que conhece apenas o seu próprio Estado está sempre em desvantagem em relação àquele que conhece pelo menos dois.” (Ratzel, 1969, p. 26)

A tese de Ratzel é que os mais pobres e menos desenvolvidos dos Estados são aqueles que foram menos estimulados pela presença dos estrangeiros como é o caso dos Estados da América, Austrália e África a Sul do Equador. No caso particular de África afirma: “Todos os Estados da África são conquistados ou colonizados”. Outro conceito importante é de que a formação dos Estados tem origem nos mares e nas estepes (lugares de movimento) e vai em direcção à floresta e às terras aráveis (lugares de permanência); a permanência conduz ao enfraquecimento e o movimento promove a organização das populações. Isso explica tanto o movimento de fundação de Estados dos povos marítimos (p.e. Fenícios, Normandos e Malaaios) como os efeitos que os pastores nómadas têm sobre os agricultores sedentários. Para Ratzel:

“Todas as colonizações exclusivamente agrícolas, a dos Aqueus na Grécia, assim como os Alemães na Transilvânia e a dos *Boers* na África do Sul, tendem à letargia e são tingidas por inabilidade política”(Ratzel, 1969, p. 27).

(7) A crescente importância do valor político da terra como medida de poder político produz uma luta entre os Estados pela anexação e incorporação espaciais.

“Desde os minúsculos indícios de crescimento até aos gigantescos Estados actuais vemos então a mesma tendência, por parte do pequeno, à imitação do grande, e por parte daqueles já grandes à imitação dos maiores, os quais, por sua vez, desejam igualar-se ao maior de todos”(Ratzel, 1969, p. 27)

Nesta corrida à terra, em que África é dada como exemplo, é válida a quinta lei de Ratzel, ou seja, não se restringe à dimensão espacial porque até grandes Estados estão

preocupados com áreas particulares donde possam retirar vantagens de posição ou de recursos naturais. Ratzel termina as suas leis com uma recomendação, cito-a aqui na íntegra:

“Tanto na competição pacífica como na disputa marcial, a regra sustenta que aqueles que avançam devem enfrentar os oponentes no seu próprio terreno. Na medida em que sejam vitoriosos tornam-se seus semelhantes. Estados nas margens das estepes e em guerra com os povos das estepes devem eles próprios transformar-se o suficiente em Estados das estepes para que possam dominar as vantagens das estepes. A Rússia e a França mostram isto na Ásia Central e na Argélia”(Ratzel, 1969, p. 28)

*As Leis do Crescimento Espacial dos Estados* são um texto banhado de determinismo que esconde a contribuição para um programa de expansão imperial Alemã. Não deixa por isso de ser um testemunho vibrante do “espírito do tempo” e uma visão de uma presciência aterradora para quem já sabe o que estava para vir. Ratzel exemplifica como um académico publicista e envolvido politicamente pode “fazer” história.

A primeira lei é a da cultura. A cultura produz a energia de expansão do Estado. O tamanho de um Estado reflecte a dimensão da sua cultura, do seu estádio na escala civilizacional. A cultura precede a expansão e consolida-a depois de ela ter acontecido. Ratzel diz assim claramente aquilo que o pensamento pós-colonial <sup>99</sup> virá a articular muito tempo depois em grande parte trabalhando sobre a veia de Antonio Gramsci

---

99. Edward Said que com o *Orientalismo* assinou um dos livros fundadores da teoria pós-colonial faz na generalidade da sua obra uma crítica à cultura concebida como “recinto protector”, um conceito de cultura transcendente e desligado do mundo de todos os dias: “A maioria dos humanistas profissionais (...) não conseguem estabelecer a relação entre a prolongada e sórdida crueldade de práticas como a escravatura, a opressão racial colonialista e a sujeição imperial por uma lado, e a poesia, ficção e filosofia da sociedade que se entrega a estas práticas por outro”(Said, 1994, pp. xiii,xiv) .

e os seus conceitos de cultura <sup>100</sup> e hegemonia cultural, entendida esta como modo não coercivo de domínio capitalista e expansão imperial.

A segunda lei é a dos fluxos. As mercadorias tal como as ideias aproximam as pessoas e abrem o caminho para a unificação. A hegemonia económica articula-se com a hegemonia cultural para produzir uma forma de vida e um pensamento que já é a do colonizador que está cumprindo o seu inevitável e histórico papel civilizacional. O sentido da expansão é o sentido dos fluxos de pessoas, de ideias e de mercadorias; economia e comunicação precedem a política imperial. Do ponto de vista do Estado em expansão, o espaço geográfico tem de ser analisado como um espaço de fluxos dependendo disso o sucesso do processo. A actualidade da descrição justifica o confronto com teses como as de Deleuze e Guattari<sup>101</sup> ou Castells<sup>102</sup>.

---

100. Antonio Gramsci releva a relação da cultura com a política e coloca a ênfase não no Estado mas sim no sujeito. Para ele, uma crítica do capitalismo implica cultura e esta, por sua vez, implica uma auto-consciência do sujeito, um conhecimento de si próprio. Num artigo publicado em *Il Grido del Popolo*, em 26 de Janeiro de 1919, Gramsci assinado sob o pseudónimo Alfa Gamma, ilustra o conceito recorrendo ao poeta romântico Novalis e a Giambattista Vico. Para Novalis: "O supremo problema da cultura é o de fazer a apropriação do nosso eu transcendental, de ser (...) o eu de si próprio.(...) Faltando uma perfeita compreensão de nós próprios, nunca poderemos ter a esperança de conhecer os outros" (Gramsci, 2000, p. 56). Quanto a Vico, na leitura que Gramsci faz da opus *Scienza Nuova*, sustentava que o *dictum* de Solon "Conhece-te a ti mesmo" era uma advertência aos plebeus para reflectirem sobre a sua natureza humana idêntica à dos nobres e portanto um convite a reivindicarem a igualdade perante a lei civil. Para Gramsci, a crítica do capitalismo faz-se através da cultura e a cultura é "organização, disciplina do nosso eu interior, é um chegar a acordo com a nossa própria personalidade ; é a realização de uma mais alta consciência, com a ajuda da qual nós conseguimos perceber o nosso próprio valor histórico, a nossa própria função na vida, os nossos próprios direitos e obrigações." (Gramsci, 2000, p. 57)

101. Deleuze e Guattari distinguem dois tipos de espaços: abertos ou lisos, onde se distribuem as *coisas-fluxo* e fechados ou estriados, os espaços das coisas lineares e sólidas. "Em um caso, 'ocupa-se o espaço sem o contar', no outro caso 'conta-se para o ocupar'." (Deleuze & Guattari, 1980, p. 447) é interessante constatar na segunda lei de Ratzel como o fluxo de pessoas, ideias e mercadorias que "ocupa o espaço sem o contar" vai preceder a política imperial que "conta o espaço para o ocupar".

102. "(...)o novo sistema de comunicação transforma radicalmente espaço e tempo, as dimensões fundamentais da vida humana. As localidades ficam despojadas dos seus significados geográficos, históricos e culturais e são reintegradas em redes funcionais, ou em colagens de imagens, induzindo um espaço de fluxos que substitui o espaço de lugares." (Castells, 2010, p. 406). Castells chama-nos a atenção para o facto de novos sistemas de comunicação induzirem um espaço de fluxos que substitui o espaço dos lugares. A destruição dos significados geográficos, históricos e culturais dos lugares, provocada pelos fluxos de pessoas, ideias e mercadorias que ocupam o espaço, é condição prévia da expansão imperial?

A terceira lei é a do nacionalismo e tem um carácter aparentemente paradoxal - num texto que é todo movimento e expansão deparamos com a exaltação da Nação, do povo que cria raízes, da luta com a terra, do sangue e do suor. Como criar raízes em movimento? Como produzir um Estado que se quer igual aos maiores ou ao maior de todos com um povo agarrado à terra? Mas a lei explica-se no quadro de um crescimento orgânico em que o Estado - tal como um indivíduo de espécie botânica - precisa de criar raízes para se expandir. A nação cria raízes na terra e ao mesmo tempo expande-se. Deleuze e Guattari chamar-lhe-iam talvez um crescimento rizomático. O que é claro nesta lei é a preocupação de Ratzel em identificar a nação com “a terra” e desta forma, à semelhança do que faz na quinta lei de um modo mais generalizado, enfatizar a dimensão geográfica de um processo que é marcadamente histórico: o da formação de uma nação.

A quarta lei é a das fronteiras e detecta uma oportunidade para a expansão imperial. Não podendo as fronteiras ser bem definidas nos Estados em expansão, precisamente devido a essa mesma expansão, nem podendo ser bem definidas em Estados de fraco desenvolvimento civilizacional, devido nomeadamente a “uma tradição de sobreposição de direitos de propriedade”, conclui-se com a possibilidade de anexação dos pequenos Estados por parte dos Estados em expansão.

A quinta lei é a da geografia como charneira da história.<sup>103</sup> O modo como a escolha dos lugares no movimento de expansão determina o seu sucesso e como o espaço geográfico permite a leitura de todo o processo. Ratzel torna tão óbvia a importância da geografia na estratégia imperial como era a escolha do terreno de combate para o general em chefe. A geografia e o conhecimento do espaço serve a política. É uma geopolítica<sup>104</sup> *avant la lettre*.

---

103. O termo é inspirado pelo título da famosa intervenção de Mackinder na Royal Geographical Society em 25 Janeiro de 1904.

104. “Rudolf Kjéllen, nascido em 1864, é o inventor da Geopolítica. Foi professor de ciência política, primeiro em Gotenborg, depois em Upsala onde se manteve até à morte, em 1922. À volta dos anos 1900, foi atraído pela “geografia política” de Ratzel. (...) A sua obra mais conhecida é *Stormakterna (As Grandes Potências)* de 1905 (...). O conjunto das suas teorias é apresentado em *Staten som lifsform (O estado como forma de vida)*, publicado em 1916.

A sexta lei legitima a expansão. Visto que o crescimento dos Estados primitivos só se tem produzido por influência estrangeira cada conquista traz aos submetidos a condição do seu próprio desenvolvimento cultural e civilizacional. As conclusões retiradas da sexta lei sobre o carácter politicamente inábil das colonizações exclusivamente agrícolas são inconsistentes com a ideia de que Ratzel é um fiel representante do colonialismo migracionista e da tradição romântica da ligação à terra. A inabilidade política não nega a importância dos colonos agrícolas mas sugere que o comando político lhes seja exterior, que seja feito por aqueles que têm mais mobilidade e portanto mais poder para fazer crescer o Estado. Abre-se assim a possibilidade que começámos por enunciar - que sejam os representantes do mais móvel dos capitais, o financeiro, “o governador da máquina imperial” (Hobson, 1902, p. 66). A sétima lei faz uma leitura histórica actualizada dos acontecimentos e define as condições políticas que - sabemos nós - farão eclodir a Primeira Guerra Mundial. É uma lei da guerra à qual não falta uma recomendação essencial da “arte”: transformar o terreno do adversário no seu próprio terreno”. A história da expansão imperial está cheia de exemplos do modo como se pode concretizar o objectivo. Se partirmos daqui e voltarmos à primeira lei poderíamos deduzir a importância da cultura tanto na competição pacífica como na disputa bélica, para criar o terreno do conquistador no espaço do outro. Depois de Gramsci, chamar-se-á “Cultura Hegemónica”.

Ratzel trata de observar o Estado no seu ambiente natural e deduzir as leis que regem o seu crescimento orgânico. O resultado é um discurso “científico” extraordinariamente bem articulado do ponto de vista da sua lógica formal e horrorosamente cândido. Como se um ser de outro planeta descrevesse um massacre anunciado. *As leis do Crescimento Espacial dos Estados*” de Friederich Ratzel estão para a ciência como o *Manifesto Futurista* (1909) de Filippo Tommaso Marinetti está para a cultura. A cultura futurista de Marinetti produz bem a energia de expansão do Estado de Ratzel, não tanto pela glorificação da guerra - “única higiene do mundo” -, do militarismo e do patriotismo, não tanto pela exaltação do movimento e da beleza da velocidade - “um automóvel rugidor que corre sobre a metralha” - mas porque tem a intenção assumida de destruir o passado. O homem sem lugar nem tempo que vive na velocidade das máquinas de Marinetti não é um homem normal. A ruptura com o pas-

sado que abre para o “tudo é possível<sup>105</sup>” totalitário. Eis a corrente subterrânea que usurpando “a dignidade da nossa tradição.” (Arendt, 1962, p. ix) conduzirá “a um quase completo corte no fluxo da história ocidental como a conhecíamos desde há mais de dois mil anos”(Arendt, 1962, p. 123).

### **(e) O Que é uma Nação? Renan**

Na introdução do livro *As cartas de Renan da Terra Santa* Marcellin Berthelot<sup>106</sup>, ao desenhar o perfil de Ernest Renan, estabelece uma comparação consigo próprio.

Sendo nós igualmente devotos da ciência e do pensamento livre, Renan, devido à sua origem Bretã e à sua educação eclesiástica e contemplativa, com a cara virada para o passado, tinha menos gosto pela democracia, pela Revolução Francesa, e, acima de tudo, pela transformação, ao mesmo tempo racional, industrial e socialista, na qual a civilização moderna está empenhada. A maneira antiquada de considerar a ciência, as artes e as letras, debaixo da protecção de um poder superior e autocrático, tinha a maior das atracções para ele e ele nunca fez segredo disso.(Renan, 1904, p. 22)

Pode alguém ser visionário com a cara virada para o passado?

Em 11 de Março de 1882 Renan faz uma conferência na Sorbonne, em Paris, subordinada ao tema: “O que é uma Nação?”. Nela chama a atenção para aquilo que considera um erro grave: “ Que se confunda raça com nação e se atribua a grupos etnográficos ou linguísticos uma soberania análoga à dos povos realmente existentes<sup>107</sup>”(Renan, 1882, p. 4). Renan tinha a clara noção da confusão que se pode estabelecer relativamente àquilo que ele chamava “o sentido das palavras” com as quais se fazem os raciocínios, resultando daí erros não só grosseiros como funestos. A conferência discute o sentido da palavra nação e contextualiza-o em termos históricos, geográficos e políticos. Renan vê a Europa como um tabuleiro de xadrez, no qual os quadrados variam sem cessar mas sem nunca se confundirem e cujas peças essenciais

---

105. “Os homens normais não sabem que tudo é possível” David Rousset citado no prólogo da parte terceira da *Origens do Totalitarismo* (Arendt, 1962, p. 303) .

106. Pierre Eugène Marcellin Berthelot (1827-1907) ilustre químico francês no domínio da termoquímica que se dedicou também à política, tendo sido Ministro da Instrução Pública e Ministro dos Negócios Estrangeiros. Berthelot e Renan iniciaram uma amizade no ano de 1845 que viria a durar toda a vida. (Fonte: Enciclopédia Britânica )

107. “On confond la race avec la nation, et l’on attribue à des groupes ethnographiques ou plutôt linguistiques une souveraineté analogue à celle des peuples réellement existants.”



são a Inglaterra, a França, a Alemanha e a Rússia. Para ele, a divisão da Europa é demasiado grande para tornar possível uma dominação universal. Tentativas como as de Carlos V, Luís XIV ou Napoleão I provam que, depois do fim do Império Romano, qualquer tentativa de domínio à escala europeia gera coligações que colocam de novo no seu lugar natural a nação ambiciosa. Para Renan, “O esquecimento e eu diria mesmo, o erro histórico, são um factor essencial da formação de uma nação (...) a essência de uma nação é que todos os indivíduos tenham muitas coisas em comum, e também que eles tenham esquecido bastantes coisas” (Renan, 1882, pp. 7-9).

Mas o que é uma Nação (I)? Não é a raça. Para Renan, tomando a raça como referência nacional - substituindo o princípio das nações pelo princípio da etnografia - cria-se uma espécie de direito primordial - parecido com os dos reis por direito divino - que “a tornar-se dominante perderia a civilização europeia”(Renan, 1882, p. 13). A presciência ou intuição de Renan vai ainda mais longe na ilustração da tese:

“A família germânica, por exemplo, segundo a teoria que eu exponho, tem o direito de retomar os seus membros mesmo quando estes não pedem para se juntar. O direito do germanismo sobre tal província é mais forte do que o direito dos habitantes dessa província sobre eles próprios”(Renan, 1882, p. 13).

Para Renan:

A consideração etnográfica não significa nada na constituição das nações modernas (...) A verdade é que não existe uma raça pura e fazer assentar a política sobre a análise etnográfica, é concentrá-la sobre uma quimera. Os mais nobres países, a Inglaterra, a França, Itália, são aqueles onde o sangue está mais misturado.(Renan, 1882, p. 15).

Mas se “A história difere essencialmente da zoologia”(Renan, 1882, p. 18) e a raça não é uma Nação, o que é uma Nação (II)? Uma língua? Para Renan uma língua convida a reunir mas não força essa reunião; a vontade é superior à língua (p.e. a vontade dos Suíços de estarem unidos é superior à língua). “Não podem ter-se os mesmos sentimentos e os mesmos pensamentos, amar-se as mesmas coisas, em línguas diferentes?” E se a importância política que se dá à língua vem muitas vezes de ser falsamente tomada como signo de raça, para Renan o enfoque exclusivo na língua faz-nos fechar “numa cultura determinada tida por nacional”.

Limitamo-nos, confinamo-nos. Deixamos o ar livre que se respira no vasto campo da humanidade para nos encerrarmos nos conventículos de compatriotas. Nada de pior para o espírito; nada de mais lamentável para a civilização. Não abandonemos o princípio fundamental de que o homem é

um ser razoável e moral, antes de ser estacionado em tal ou tal língua, antes de ser membro de tal ou tal raça, um aderente de tal ou tal cultura (Renan, 1882, pp. 21,22).

O que é uma Nação (III)? Não se definindo a Nação pela raça ou pela língua, define-se pela religião? Para Renan, “a religião não oferece base suficiente para o estabelecimento de uma nacionalidade moderna”. Renan considera que, tendo a religião sido transformada numa opção pessoal, ela diz respeito à consciência de cada pessoa e devido à secularização deixou de fazer sentido a divisão das nações em termos religiosos.

O que é uma Nação (IV)? Será uma comunidade de interesses? “Um *Zollverein*<sup>108</sup> não é uma pátria” (Renan, 1882, p. 24); uma comunidade de interesses pode produzir tratados de comércio mas falta-lhes o “sentimento” para fazer uma nação.

O que é uma nação (V)?

A geografia, sendo um factor essencial da história, fornece o *substratum*, o campo de luta e de trabalho; o homem fornece a alma. O homem é tudo na formação dessa coisa sagrada que se chama o povo. Nada de material é suficiente. Uma nação é um princípio espiritual, resultante de complicações profundas da história (...), não um grupo determinado pela configuração do solo. (Renan, 1882, p. 25)

Através de um método e de uma retórica clássica, Renan depois de explicitar o que não é, define finalmente o que é uma nação:

A nação é uma alma, um princípio espiritual. Duas coisas que, a bem dizer, não fazem senão uma constituem essa alma, esse princípio espiritual. Uma está no passado, a outra no presente. Uma é a posse em comum de um rico legado de lembranças; o outro é o consentimento actual, o desejo de viver em conjunto, a vontade de continuar a fazer valer a herança que se recebeu indivisa. (...) ter feito grandes coisas em conjunto, querer fazê-las ainda, eis a condição essencial para fazer um povo. (...) Uma nação (...) pressupõe um passado; no entanto, ela resume-se no presente por um facto tangível: o consentimento, o desejo claramente expresso de continuar a vida comum. A existência de uma nação é (...) um plebiscito quotidiano. (Renan, 1882, pp. 26-27)

As implicações da concepção de uma nação baseada no consentimento expresso e “quotidiano” impedem evidentemente qualquer tipo de anexação ou expansão feita contra a vontade dos seus habitantes. Para Renan ninguém tem direito a dizer a uma província: “Tu pertences-me, eu tomo-te”.

---

108. *Zollverein*: Renan refere-se à aliança aduaneira de estados alemães com vista a favorecer as trocas comerciais entre eles.

Uma província para nós são os seus habitantes; se existe alguém que deve ser consultado neste assunto é o habitante. Uma nação nunca tem um verdadeiro interesse em anexar ou reter um País contra a sua vontade. (Renan, 1882, p. 28)

Sobre as fronteiras Renan, diz: “Se as dúvidas se elevam sobre as fronteiras, consultem as populações disputadas. Precisamente elas têm o direito de ter uma opinião sobre a questão.” (Renan, 1882, p. 29)

Renan não concebe as nações como eternas e prevê que a confederação europeia pode suceder às nações europeias mas considera que no momento em que vive a sua existência é boa e necessária:

A sua existência é uma garantia da liberdade que seria perdida se o mundo só tivesse uma lei e um dono. Pelas suas faculdades diversas, muitas vezes opostas, as nações servem a obra comum da civilização; todas trazem uma nota a esse grande concerto da humanidade que é, em suma, a mais alta realidade ideal que atingimos. (Renan, 1882, pp. 28,29)

Pode um visionário estar de cara voltada para o passado?<sup>109</sup> No final da sua conferência na Sorbonne, Renan disse: “O meio de ter razão no futuro é, em certas alturas, saber resignar-se a estar fora de moda”. Estar fora de moda era o modo de Renan fazer a ponte entre o passado e o presente, de fazer o testamento da herança. Renan pôde enunciar naquela conferência uma concepção de nação herdeira de Stuart Mill <sup>110</sup>que nos parece, ainda hoje, a muitos títulos, estimável mas não podia, como Ratzel fez, produzir a realidade porque tinha perdido contacto com ela. A realidade é que o estado era naquele momento um instrumento das necessidades ilimitadas de expansão da burguesia, cabendo à economia e às suas leis, e não à política e aos seus princípios, o domínio da cena política internacional, na qual os estados-nação se inse-

---

109. Como dizia magistralmente Orlando Ribeiro a propósito de um contemporâneo de Renan de que falaremos mais tarde: “Deleitando-se a olhar para o passado Vidal de La Blache viu longe.” (Ribeiro, 1968, p. 649)

110. Uma parte da humanidade pode dizer-se que constitui uma Nação (se os membros que a constituem) estão ligados entre si por simpatias comuns que não existem entre eles e quaisquer outros, o que faz com que cooperem entre si com mais vontade do que com outras pessoas, desejem estar sob o mesmo governo e desejem que eles próprios, ou uma parte deles, sejam governo em exclusivo. Este sentimento de nacionalidade pode ter sido gerado por várias causas. Algumas vezes é o efeito de identidade de raça e descendência. Comunidade de linguagem e comunidade de religião muito contribuem para isso. Limites geográficos são uma das suas causas. Mas a mais forte de todas é a identidade de antecedentes políticos; a posse de uma história nacional e a consequente comunidade de lembranças; orgulho e humilhação colectiva, prazer e lamento, relacionados com os mesmos acontecimentos no passado. (Mill, 2009, p. n/d capXV)

riam. Renan, como Eugen Richter<sup>111</sup> na Alemanha, não tinha percebido que o período imperialista tinha começado e “o princípio nacional estava a conduzir à ignorância provincial e a batalha em prole da sanidade estava perdida”.(Arendt, 1962, p. 124)

## **(f) A Emancipação Política da Burguesia**

Para Arendt, como para Hobson<sup>112</sup>, o período que começa em 1884 e termina com o início da primeira guerra mundial corresponde ao período de emancipação política da burguesia, ou seja a fase do capitalismo na qual a expansão como objectivo económico exige o domínio político sobre o estado que passa a ser instrumento político da expansão da burguesia. O processo é assim descrito por Arendt:

O acontecimento central intra-Europeu do período imperialista foi a emancipação política da burguesia, que até ali tinha sido a primeira classe na história a atingir o predomínio sem aspirar ao governo político. A burguesia que se tinha desenvolvido com e dentro do estado-nação, o qual quase por definição governava sobre e para além de uma sociedade dividida em classes. Até quando a burguesia já se tinha estabelecido a si própria como classe dominante, tinha deixado todas as decisões políticas para o estado. Somente quando o estado-nação demonstrou ser inadequado para ser o quadro do subsequente crescimento da economia capitalista é que a luta latente entre o estado e a sociedade se tornou abertamente uma luta pelo poder. (Arendt, 1962, p. 123)

Colocada neste ponto de vista, Arendt vê uma luta entre a burguesia e o estado na qual a primeira procura colocar o estado, e os seus instrumentos de violência, ao serviço da expansão imperialista e o segundo resiste a isso através das suas instituições que não deveriam estar ao serviço de uma classe em particular mas sim da nação. Para Arendt, o apoio da burguesia alemã a Hitler corresponde exactamente a essa vontade por parte da burguesia de ganhar a luta com o estado-nação. Uma vitória de Pirro visto que no momento em que o movimento nacional socialista destruiu o estado-nação “as massas (*mob*) provaram ser capazes por si próprias de tomarem conta

---

111. Eugen Richter (1838-1906) chefe do partido progressista alemão foi um dos principais críticos da *Weltpolitik* (1897) de Bismarck: “Política mundial (*Weltpolitik*) é para a nação o que a megalomania é para os indivíduos”(Arendt, 1962, p. 124). A sua novela distópica *Quadros de um Futuro Socialista* (1891) é muitas vezes considerada uma antecipação de *1984* de Georges Orwell.

112. Veja-se, a este propósito, a discussão sobre o Imperialismo no início do presente capítulo.

da política e liquidaram a burguesia juntamente com todas as outras classes e instituições” (Arendt, 1962, p. 124).

Para Arendt, o estado não foi sempre um instrumento ao serviço da classe dominante. Isto permite-lhe equacionar uma luta entre a burguesia e o estado, o que não é possível num quadro de análise marxista. É difícil determinar a extensão da influência de Rosa Luxemburgo na obra de Arendt e em particular na parte dedicada ao imperialismo em *As Origens do Totalitarismo*<sup>113</sup> mas a divergência aqui é evidente. Uma divergência que Arendt assumirá claramente mais tarde: “A questão nacional é o único problema relativamente ao qual pode acusar-se Rosa Luxemburgo de auto-engano e falta de vontade de enfrentar a realidade” (Arendt, 1968, p. 42). Para Luxemburgo a identificação entre o proletariado e a burguesia de cada estado-nação produzida pelo nacionalismo desviava o proletariado da sua missão revolucionária e internacionalista. Rosa Luxemburgo, que, de acordo com Arendt, falava fluentemente Polaco, Russo, Alemão e Francês e bastante bem Inglês e Italiano, fazia parte das classes médias judias europeias que sentiam a Europa como a sua pátria e não estava em condições de perceber “a importância das barreiras de linguagem”, o que, para Arendt, explica o slogan, “‘a pátria da classe operária é o movimento Socialista’ que viria a revelar-se tão desastrosamente errado precisamente para as classes operárias” (Arendt, 1968, pp. 42,43). Rosa Luxemburgo, como diria Renan, não estava estacionada numa língua e respirava o ar livre da cultura europeia, foi isso que a impediu de ver que um movimento não pode ser uma pátria? Ou, pelo contrário, Rosa Luxemburgo - como Arendt sugere - soube interpretar o perigo que os nacionalismos representavam? “Porque, afinal, o que é que contribuiu mais para a queda catastrófica da Europa do que o nacionalismo que acompanhou o declínio do estado-nação na era do imperialismo?” (Arendt, 1968, p. 43). Fosse como fosse, este desvio conceptual entre Arendt e Luxemburgo acerca da natureza do Estado - sempre ao serviço de uma classe em Rosa Luxemburgo, podendo estar ao serviço de uma nação em Arendt - tem consequências muito grandes em termos de análise política, ou melhor decorrem de uma análise

---

113. A este propósito veja-se a excelente análise das relações entre o pensamento de Arendt e Rosa Luxemburgo (e Fanon) em *Passion and Paradox: Intellectuals Confront the National Question* de Joan Cocks (2002).

política essencialmente diversa. Para Rosa Luxemburgo, o instrumento de análise política - metaforicamente, o bisturi com que Luxemburgo corta a história - chama-se “luta de classes”; o bisturi de Arendt chama-se “pluralidade humana”. Do ponto de vista de uma análise marxista que não pode evidentemente deixar de notar enormes diferenças entre os pontos de vista de Ratzel e de Renan, nem escamotear a suas implicações políticas, trata-se de analisar contradições no seio da classe dominante. Para Arendt, Renan é o testemunho vivo do fim de uma época em que o estado de algum modo representava a nação e não uma classe em particular dentro dela. A actualidade de Arendt para a análise da questão nacional é que, olhada em termos de pluralidade, uma nação é um tecido muito mais complexo e, por isso, impõe novos reptos ao quadro conceptual de análise. Por outro lado, retirando o papel de motor da história à luta de classes cria-se um vazio para o “infinitamente improvável que acontece regularmente” que está na essência da teoria da acção em Arendt. Mas derivamos. Voltamos à questão nacional.

Não considerando o estado como instrumento de classe, Arendt detecta uma contradição entre estado-nação e a expansão imperial. Essa contradição decorre do facto do estado necessitar do consentimento activo da população<sup>114</sup>, do desejo expresso de viver em comum por parte de uma população com uma certa homogeneidade, decorrendo daqui que a expansão imperial não pode ser feita contra a vontade dos habitantes dos territórios a conquistar. Para Arendt, os impérios burgueses surgidos no final do século XIX distinguem-se essencialmente do império romano porque neste a existência de uma lei comum permitia a integração de uma heterogeneidade de povos pela imposição da lei, enquanto o estado-nação “na ausência de tal princípio unificador (...), em caso de conquista, tem de assimilar em vez de integrar, que reforçar o consentimento em vez da justiça, isto é, degenerar em tirania”. (Arendt, 1962, p. 124). Por outro lado, se considerarmos que a relação entre o estado e a nação é feita por uma esfera pública onde se produz o consentimento, é possível que nessa esfera pública, da qual fazem parte tanto a imprensa livre como os órgãos representativos da nação, surjam pontos de vista que perturbem o processo ou o modo particular de ex-

---

114. O “plebiscito quotidiano” de Renan é assumidamente a inspiração de Arendt.

pansão: “os serviços coloniais nunca cessaram de protestar contra a interferência da 'maioria inexperiente' - a nação - que tentava pressionar 'a minoria experiente' - os administradores imperiais - 'na direcção da imitação'<sup>115</sup>”, nomeadamente do governo, de acordo com as normas gerais de justiça e liberdade existentes na metrópole” (Arendt, 1962, p. 131). Finalmente o estado-nação é um modelo político de organização que tende a ser apropriado pelos conquistados através do aparecimento de uma consciência nacional de onde surge naturalmente um desejo de soberania.

Cada império resolveu estes problemas de uma forma específica com uma combinação variável de tirania e de procura de consentimento aplicada de um modo geograficamente consciencioso: pródigo em tirania nas colónias e reforçando o consentimento na terra-mãe<sup>116</sup>, tal como magnificamente ilustram a aparente contradição, nas Leis de Ratzel, entre a exaltação do movimento e o apelo da ligação à terra. Precisamente por isso ao expansionismo imperial que acarreta a decadência do estado-nação, Arendt associa o aparecimento dos mais exacerbados nacionalismos. O que importa também perceber é até que ponto o racismo pode cortar o nó górdio, como fez a espada de Alexandre, impondo aos conquistados uma desumanidade ou uma menoridade que faz com que se prescindia do princípio do consentimento. A ferocidade com que as revoltas “indígenas” são esmagadas, como no caso dos Herero, decorre exactamente do facto de, ao começarem a questionar o próprio princípio do consentimento<sup>117</sup> e ao terminarem em batalhas ou guerras perdidas, colocarem em causa o mito da superioridade rática a um nível essencial como o da guerra.

---

115. Lord Cromer, “The Government of Subject Races”, in *Edinburgh Review*, January, 1908

116. Nem sempre foi possível manter o que se passava nas colónias longe da opinião pública dos países imperiais e a reacção da opinião pública relativamente ao que se passava nas colónias teve consequências nalguns casos: veja-se o caso de Carl Peters do qual já falámos ou a denúncia de Emily Hobhouse relativamente às condições dos campos de concentração da segunda guerra Boer.

117. Retirado de Harold Nicholson, *Curzon: The Last Phase 1919-1925*, Boston-New York, 1934, Arendt cita em nota uma excelente ilustração deste ponto de vista: “a justificação da nossa presença no Egipto permanece baseada não no direito defensável de conquista, ou na força, mas na nossa própria convicção no elemento de consentimento. Esse elemento, em 1919, não existia de nenhuma forma articulada. Tinha sido desafiado dramaticamente pelos levantamentos Egípcios de Março de 1919”(Arendt, 1962, pp. 126,127).

## **(g) Vamos Vencer os Cabilas; Como os Governaremos Depois ? Tocqueville**

Infortunada Fatma de Soummeur! - a dama de faixas e henné!

O seu nome era conhecido de todas as tribos - O inimigo levou-a, ela desapareceu

Aí está ela na casa dos Beni-Sliman, - ó minhas lágrimas corram em torrentes

(Hanoteau, 1867, p. 132)

Em 11 de Julho de 1857, numa aldeia da Cabília Argelina, foi presa pelo Exército Francês uma mulher de dezassete anos que está para a resistência armada cabila ao exército colonial francês como Joana d' Arc está para a resistência francesa às tropas inglesas no início do século XV: Lalla Fadhma n'Soumer.

Lalla-Fatma de Soummeur é uma mulher jovem ainda, que desempenhou um papel importante em Cabília, durante os anos que precederam a expedição de 1857. Pertence à família de marabus<sup>118</sup> da tribo dos Illiltén; o seu pai era chefe da escola corânica<sup>119</sup> de Sid-Ahmed-Oumezzian. Casada muito jovem com um homem dos Ait-Itsourar ficou pouco tempo com o seu marido e retirou-se para a pequena aldeia de Soummeur, na casa do seu irmão Si-Tahar, marabu já conhecido no país como um inspirado que previa o futuro. Fatma não tardou a ter ela própria sonhos e visões que a punham em comunicação com os santos de maior renome, e em breve o futuro já não tinha para ela mistérios. A sua reputação cresceu rapidamente; dos pontos mais afastados da Cabília, os verdadeiros crentes acudiam em massa para a consultar e trazer-lhe as suas oferendas; a sua casa estava sempre cheia de visitantes esperando a sua vez para interrogar o oráculo. Lalla-Fatma não negligenciava a *mise-en-scène*. A sua limpeza quase rebuscada e o luxo da sua indumentária, fazendo contraste com a falta de limpeza sórdida das mulheres Cabilas, impunha aos homens que acabava de seduzir a sua bela figura e as suas maneiras brincalhonas e familiares. Ela recebia numa sala retirada e obscura e não admitia nunca senão uma pessoa de cada vez. No dizer dos Cabilas, os jovens, dotados de um físico agradável, obtinham dela audiências muito mais prolongadas que os visitantes menos favorecidos pela natureza. Todos, de resto, a deixavam encantados porque as suas profecias nunca deixavam de ser conformes com os seus desejos.

No momento da luta do país Cabila com a França, Lalla-Fatma pôs a sua influência ao serviço da causa nacional. Ninguém pregava a guerra santa com mais ardor; a todos ela prometia, em nome de Deus, a derrota completa dos Franceses. Essa predição não viria a cumprir-se; a 11 de Julho de 1857 as colunas dos generais Yusuf e Renault invadem o território dos Ait-Itsourae e dos Illiltén, e Lalla-Fatma, refugiada em Takhelidjt-u-ait-Adsou (a aldeia dos Ait Adsou), caía no poder dos zuavos guiados pelo capitão de estado maior Fourchault. (...) (Hanoteau, 1867, p. 127)

---

118. Monge muçulmano (n.a.).

119. *Mamera* no original em berbere *timâammert*.



Louis Joseph Adolphe Chales-Constance Hanoteu<sup>120</sup>, o autor da descrição da Lalla-Fatma é, à altura, Coronel Oficial da Legião de Honra e da Ordem de Leopoldo da Bélgica e Comandante Superior do Circulo de Forte Napoleão. No perfeito tom orientalista Hanoteau descreve a mulher de “bela figura”, “limpeza rebuscada e luxuosamente vestida”, em contraste com a falta de limpeza sórdida das outras mulheres, o sórdido aqui entendido como impuro, imoral, indecente. Mas este contraste, vamos descobrindo, é apenas uma aparência: Lalla-Fatma recebe na sua sala retirada e obscura (ocorre *Femme d’Alger dans leur appartement* de 1834 de Eugène Delacroix) os homens que acaba de seduzir e concede-lhes o benefício dos seus encantos e predica-dos em função da aparência física dos seus visitantes. Esta sugestão de “sexualidade sem peias” (Said, 1979, p. 187), a atmosfera de sensualidade, a cuidadosa redução da massa de crentes a apenas homens, apela ao preconceito vulgar ou ao lugar comum erudito, como o podemos encontrar em Flaubert<sup>121</sup>. Tudo contribui para convencer o leitor que Lalla-Fatma partilha, com as suas iguais, a inevitável devassidão da mulher

---

120. Hanoteau publica com Letourneux em 1893 o livro “A Cabília e os costumes cabilas” em três tomos. No prefácio explica: “No momento em que a Cabília começa a transformar-se sob a influência da nossa dominação, pensámos que não seria desinteressante fazer conhecer as instituições sociais de uma região(?) que até à nossa conquista, conservou a sua independência e os seus antigos costumes”(Hanoteau & Letour, 1898, p. v). O livro vai de facto muito além da descrição dos costumes e faz uma descrição física (orografia, hidrografia) geológica quer em termos de formação de solo quer de jazidas metalíferas quer de cobertura florestal, aborda a geografia humana (Higiene, Habitações, Alimentação, Cosmética) assim como a religião dedicando ainda um longo capítulo às doenças e medicina para finalmente encerrar com o tema da Agricultura e da Indústria. Produzir um discurso científico sobre as terras conquistadas faz assim parte da estratégia de consolidação da conquista e da afirmação do poder civilizacional. Hanoteau dá a conhecer à França e ao Mundo o que verdadeiramente Cabília é, coisa que os conquistados não são capazes de fazer. A superioridade civilizacional afirma-se e a conquista legitima-se. O colonizador pode dizer ao colonizado o que ele “é” verdadeiramente: dar-lhe um ser e nisso submetê-lo. Nas *Poesias Populares da Cabília do Jurjura*, de onde foi extraído o texto citado sobre Lalla-Fatma, faz-se nos primeiros dois capítulos o inventário das poesias populares cabilas indexado aos feitos militares dos franceses que defontam um inimigo até aí invencível na sua própria terra. Ganha a guerra, a cultura do conquistado - estimulada pelo conquistador mas incapaz de se dar a conhecer - é dada magnanimamente ao mundo pelo conquistador. Os livros de Hanoteau inserem-se num contexto editorial fértil no que diz respeito a obras dedicadas à Argélia no período dos anos 50, 60 e 70 do século XIX: Daumas 1858 (moral e costumes), Munby 1958 (botânica), Duval 1859 (política colonial), De Baudicour 1860 (história da colonização), Rivière 1869 (catálogo de vegetais e grãos), Pomel 1871 (“raças indígenas”), Warnier 1873 (questões de propriedade) Faidherbe e Topinard 1874 (antropologia). vidé (Clamageran, 1874, pp. v-vii)

121. Flaubert que “Depois da sua viagem (Oriental), escreveu a Louise Colet assegurando-lhe que ‘a mulher oriental não é senão uma máquina: não faz distinção entre um homem e outro’”(Said, 1979, p. 187).



Eugène Delacroix, *Femme d'Alger dans leur appartement* de (1834)

“oriental”: Lalla-Fatma é de uma limpeza rebuscada mas é igualmente sórdida. O retrato íntimo da mulher articula uma abertura e um fecho em registo sarcástico que expõe a crença dos Cabilas, deixando-se guiar nos seus assuntos pelo “óraculo”, coisa que não traria nenhum mal ao seu mundo se isso não fosse alargado a assuntos tão vitais como o da guerra. Deste modo, Lalla-Fatma, no seu apelo à guerra santa, conduziu os seus à perdição. O texto esconde que foram, como veremos, os franceses que invadiram Cabília e atacaram as suas tribos mas sobretudo comete a arrogância histórica de afirmar que Lalla-Fatma se tinha enganado quando previra “a derrota completa dos Franceses”.

“Nós vamos vencer os Cabilas; mas como os governaremos depois de os termos vencido?” (Tocqueville, 1866, p. 473) Em 24 de Maio de 1847 Alexis de Tocqueville responsável pela “Comissão Encarregada de Examinar o Projecto de Lei Relativo aos Créditos Extraordinários Pedidos para a Argélia” apresenta um relatório feito à Câmara de Deputados no qual aborda o “Incidente Relativo à Expedição de Cabília”. O

incidente refere-se ao facto de tendo a Comissão tomado conhecimento estar a ser preparada uma expedição militar a Cabília e tendo a maioria dos membros considerado essa expedição perigosa e impolítica à semelhança de resto das comissões anteriores (1844, 1845 e 1846), ter produzido uma deliberação na qual dava conhecimento ao governo do ponto vista da Comissão. O governo recusou-se a receber a deliberação da Comissão afirmando, em carta do Ministro da Guerra, que o assunto pertencia exclusivamente às atribuições da prerrogativa real.

A Câmara sabe que a tribo cabila não se assemelha em nada à tribo árabe; entre o Árabe, a constituição da sociedade é tão aristocrática quanto a possamos conceber; dominando a aristocracia controla-se tudo o resto. Entre os Cabilas, a forma de propriedade e organização do governo são tão democráticos quanto se possa imaginar; na Cabília, as tribos são pequenas, inquietas, menos fanáticas que as tribos árabes, mas bastante mais apaixonadas pela sua independência a qual elas nunca entregaram a ninguém.<sup>122</sup> Nela, cada homem envolve-se nos assuntos público; a autoridade que a dirige é fraca, a eleição faz passar sem cessar o poder de mão em mão. Se se quisesse procurar um ponto de comparação na Europa, dir-se-ia que os habitantes de Cabília se parecem aos suíços dos pequenos cantões na idade média. Pode-se crer que daqui para a frente uma tal população permanecerá tranquila sob o nosso império, que ela nos obedecerá sem ser vigiada e comprimida pelos estabelecimentos militares fundados no seu seio, que ela aceitará com docilidade os chefes que nós vamos decidir dar-lhes e que se ela os rejeitar, nós não seremos forçados muitas vezes, de armas na mão, a restabelece-los ou a defendê-los? (...) A medida que tomamos hoje não é senão o começo de uma grande série de medidas que vamos precisar de tomar; é evidentemente o primeiro passo numa longa estrada que será agora de toda a necessidade percorrer, e no final da qual, meus senhores, se encontra não a derrota das nossas armas, mas um crescimento inevitável dos nossos embaraços em África, da nossa armada e das nossas despesas. (Tocqueville, 1866, pp. 473,474)

Como se pode ver as preocupações de Tocqueville colocam-se aqui não tanto ao nível dos princípios mas da prática política e das suas consequências economicistas em termos de acréscimo de despesas para o Estado. O processo de expansão é aqui feito à revelia da esfera pública e da racionalidade política e económica do Estado. A ideia de aventura que a romantização da expansão projectou pode à primeira vista ter aqui uma boa representação. Tocqueville torna claro ao longo do resto do texto que a França teve a vantagem de encontrar uma Argélia dividida entre Árabes e Cabilas e que vai arruinar essa excelente herança com a tentativa de submissão dos últimos criando a unidade contra a potência colonial. Por outro lado, cita a alocução do Marechal Bugeaud<sup>123</sup> à própria câmara: “As populações de Cabília não são nem inva-

---

122. Cabe aqui lembrar o papel que Cabília teve na história da independência da Argélia e nomeadamente no período da guerra na qual a região funcionou como bastião da Frente de Libertação Nacional. Depois da independência, Cabília tem continuado a afirmar uma aspiração autónoma face ao estado Argelino.

123. Comandante das tropas que na altura do debate (Maio de 1847) já teria partido de Argel à

soras, nem hostis; elas defendem-se vigorosamente quando são invadidas, mas não atacam”(Tocqueville, 1866, p. 475). A imagem dos Cabilas como um povo pacífico, corajoso, com uma forte identidade e com instituições democráticas inimaginavelmente perfeitas, o qual devia ser um povo aliado e não submetido, não se articulava com a necessidade de afirmação - custasse o que custasse - do império. Só a afirmação plena feita pela submissão e o domínio total de todo o território conquistado poderia legitimar a continuação da expansão e a posição do Império Colonial Francês face às outras potências coloniais. De um modo quase cômico, Clamageran, na introdução das suas impressões de viagem à Argélia, descreve assim o “desígnio nacional”, inspirado no último capítulo do livro *France Nouvelle* de Prévost-Paradol, publicado em 1868:

A raça germânica ocupando o centro da Europa com uma população de 50 milhões de homens, unificados sob a rude disciplina da Prússia; a Rússia, agrupando num único feixe sobre um imenso território, os Eslavos ainda mais numerosos que os Germanos; enfim além-mar, na América e na Oceânia, a raça anglo-saxônica criando pela sua energia colonizadora as nações gigantescas ao pé das quais os povos europeus não teriam senão uma importância ridícula. Pergunta-se então que hipótese nos resta de nos mantermos em quantidade respeitável sobre a terra (...): essa hipótese suprema tem um nome que devia ser mais popular em França, a Argélia.(Clamageran, 1874, pp. 1,2)

A colonização francesa da Argélia era assim apresentada como uma inevitabilidade que precisava de produzir a sua cultura própria e o seu modelo de acção específico. Em grande parte isso deve-se ao facto de a Argélia não ser nem um território desabitado nem um território habitado por “selvagens”.

À época da conquista, 1837, existiam, na cidade de Constantino, escolas de instrução secundária e superior, onde 600 a 700 alunos estudavam diferentes comentários do Corão, aprendiam todas as tradições relativas ao Profeta, e, além disso, seguiam cursos onde se ensinavam ou que tinham como fim ensinar, aritmética, astronomia, retórica e filosofia. Existiam além disso em Constantino, na mesma época, 90 escolas primárias, frequentadas por 1300 ou 1400 crianças. Hoje, o número de pessoas que seguem os altos estudos foi reduzido para 60, o número de escolas primárias para 30, e as crianças que as frequentam para 550”(Tocqueville, 1866, p. 457).

A situação tornava difícil a utilização do argumentário do progresso civilizacional trazido pelo colonizador. Mas é o próprio Tocqueville, a 2 de Junho de 1847, menos de um mês depois do seu relatório em que questiona a intervenção em Cabília, que, apostado no incentivo ao estabelecimento pacífico de colonos na Argélia, explica que:

---

frente de uma coluna de 7 mil homens que viria a iniciar a guerra com os Cabilas. (Hanoteau, 1867, p. 20). Publicamente a expedição tinha sido apresentada como “um passeio militar, uma exploração pacífica”(Tocqueville, 1866, p. 472).

o país está ocupado, é verdade, mas não está cheio nem mesmo a dizer a verdade, possuído. A população indígena é muito rara e muito disseminada. Pode-se portanto introduzir a população conquistadora no solo, sem prejudicar a população vencida (Tocqueville, 1866, p. 486).

Tocqueville tinha a noção que o passo da conquista total estava dado e que era indispensável então fazer a expansão: “Imperialismo não é construção do império e expansão não é conquista” (Arendt, 1962, p. 130). Porém, a história estava a demonstrar que introduzir novos colonos franceses sem prejudicar a população “indígena” não era, nem seria, possível. E se a guerra era a prova mais evidente disso, o regime do indigenato<sup>124</sup> viria a ser o seu testemunho mais eloquente.

Tocqueville era um homem de rara cultura política o que lhe daria a intuição suficiente para acertar mesmo no engano. E se enganado no que diz respeito à convivência, não deixa de lhe tocar como ponto fulcral, outro ponto há em que acerta e faz história:

Nota-se que, por todo o lado, desde há muito tempo, a sociedade é instável e o poder tirânico, as propriedades particulares do Estado são muito numerosas e muito vastas. É o facto que se manifesta na Argélia. O domínio público tem aí proporções imensas e as terras que ele possui são as melhores do país. Nós podemos distribuir essas terras aos cultivadores europeus sem lesar o direito de ninguém. Uma parte das terras das tribos pode receber um destino análogo. (Tocqueville, 1866, p. 486)

Pondo de parte a última afirmação dita “de passagem” e cuja compatibilidade com o intuito expresso de não prejudicar a população local é duvidosa, e concentrando-nos na parte que diz respeito ao estado, veremos em primeiro lugar que, a despeito da imprecação liberal contra o estado, para muitos dos contemporâneos de Tocqueville um estado antigo, latifundiário e tirânico está longe de corresponder ao estereótipo duma

---

124. A introdução de um regime de “apartheid” que diferenciava legalmente os colonos franceses sujeitos às leis da França e os autóctones sujeitos a um regime específico é feita em 17 de Julho de 1874, primeiro de uma forma precária e com objectivos particulares (incêndios na floresta), para, de seguida, se fixar num modelo estável e alargado de tratamento diferenciado dos habitantes de origem local. O regime de Indigenato na Argélia que, de algum modo, consagra na lei práticas que existiam desde a anexação da Argélia em 1830, acabou por fazer escola não só no que diz respeito às outras colónias francesas mas também como modelo de referência do colonialismo português. O regime do Indigenato vigorou em praticamente todo o império colonial francês com excepção dos protectorados onde funcionou um sistema de administração indirecta de inspiração Inglesa (p.e. em Marrocos para cujo primeiro Residente General foi nomeado em 1927 Hubert Lyautey que se tinha pronunciado contra a desumanidade do sistema em vigor na Argélia) e só foi revogado nos anos 50 do século XX tendo sido a Argélia, onde tudo tinha começado, a última colónia a ver o sistema desmantelado, em 1958.

sociedade “atrasada”<sup>125</sup> em termos civilizacionais. A presciência não está pois aí. Onde Tocqueville faz história é que o corolário lógico da sua proposta de redistribuição das terras do estado conduzirá à necessidade da destruição da estrutura do estado existente e à sua substituição por uma nova estrutura totalmente controlada pela potência colonial. Este é argumentavelmente - com o regime do indigenato - o traço mais marcante e diferenciador do sistema colonial francês: o de administração directa.

### **(h) Conquistar um País, Desenhar o Mapa: Brunhes**

“Mas não é necessário conquistar um país antes que possamos desenhar o mapa e estudá-lo?”  
(Brunhes, 1902, p. 169)

“Todas as lutas do imperialismo são lutas pelo espaço” (Brunhes, 1925b, p. 907)

Desde o *Orientalismo* de Said que me habituei a relacionar a conquista com a produção do conhecimento e em particular do conhecimentos geográfico. O conhecimento do terreno é uma das condições de sucesso na conquista e a produção da ciência geográfica torna-se indissociável da expansão. De algum modo a autonomização da disciplina geográfica relativamente à história, produz-se a partir do momento em que o contexto imperial coloca a geografia na posição de “fazer” a própria história. Isto, de uma forma simplista, faz-se por duas vias: a da Geopolítica e da Geografia Humana. O envolvimento destas duas geografias com a expansão imperial é diferente e complementar. A grande visão do mundo e das leis que supostamente o regulam é complementada com a visão de detalhe aprofundada que só a segmentação do espaço permite. A geopolítica é o *hardcore* científico da expansão imperial e a geografia humana é o seu *softcore*. A estratégia de expansão imperial é uma *coincidentia oppositorum* entre o infinitamente grande do mundo e “mais além”<sup>126</sup>, e o infinitamente pequeno do lugar, o seu sucesso depende tanto da correcta aplicação das “leis” que regulam a expansão como das asperezas ontológicas que a podem perturbar. A arte da

---

125. Decadente seria melhor designação, o que seria mais consistente com a narrativa orientalista.

126. “Eu anexava os planetas se pudesse” Cecil Rhodes (Arendt, 1962, p. 121).

expansão não pode assim prescindir da ciência da expansão e por isso a vai produzindo, ou apropriando, à medida das suas necessidades. Só assim podemos compreender como nas ideologias imperiais um universalismo hegemónico convive com um culto quase obsessivo com os particularismos locais, elevados à categoria de tipos e típicos, que compõem a matéria com que se projecta a “verdadeira” nação. Por isso nacionalismo e imperialismo não se contrariam pelo menos enquanto é o nosso nacionalismo e não o dos povos submetidos, enquanto é o nosso imperialismo e não o dos nossos concorrentes.

Jean Brunhes publica em 1902 um livro de geografia humana onde estuda as condições geográficas e a organização dos vários modos de irrigação na Península Ibérica e na África do Norte. Ao contrário das teses de Ratzel, onde podemos com facilidade estabelecer as relações com o processo expansionista, em Brunhes a relação é menos evidente. Brunhes estudando os sistemas de irrigação do Tell<sup>127</sup> lamenta o facto de essa região ter sofrido mais do que quaisquer outras regiões Argelinas uma influência europeia directa:

Em quase toda a região do Tell nenhum facto de organização e de regulamentação escapou à influência dos conquistadores; os factos económicos foram modificados pelos interesses e ideias “importados” que invadiram a Argélia ao mesmo tempo que os exércitos franceses. Tudo o que nós podemos estudar nesta região não é portanto um efeito autêntico de causas geográficas. Se se pudessem ter mais em conta as condições geográficas sem dúvida que algum tatear (*tâtonnements*<sup>128</sup>) e alguns erros poderiam ter sido evitados. Mas não é necessário conquistar um país antes que possamos desenhar o mapa e estudá-lo?(Brunhes, 1902, p. 169)

A relação entre a geografia e a conquista é vista por Brunhes a partir de dentro da geografia e pode-se dizer que a conquista é um instrumento das disciplinas geográficas porque são os exércitos que abrem o caminho aos cientistas e estes, pode-se inferir, são os portadores da cultura e da civilização. A actividade científica nas colónias consagra a colonização como acto civilizacional, legitima o domínio imperial e a necessidade de continuar a expansão e, acima de tudo, permite governar. A pergunta de Tocqueville feita no início da invasão de Cabília: “Nós vamos vencer os Cabilas; mas

---

127. Tell é uma região Norte da Argélia tradicionalmente usada para o cultivo cerealífero.

128. Creio que Brunhes faz aqui referência ao método que o economista Léon Walras usa para resolver o problema do equilíbrio geral da economia na relação entre produção, consumo e a fixação dos preços. Um método iterativo baseado em aproximações sucessivas que tende para o equilíbrio. Neste caso a tentativa e erro conduzem à verdade.

como os governaremos depois de os termos vencido?” (Tocqueville, 1866, p. 473) tem como resposta: “governaremos com a ciência”.

Não é tanto a geografia política de Ratzel que permite governar as colónias mas antes a geografia humana de Brunhes<sup>129</sup>. E a ciclópica quantidade de informação produzida sobre a Argélia durante os últimos três decénios do Sec XIX testemunha uma necessidade que está muito para além do roubo da alma: um processo em que os vencidos são espoliados de si próprios quando precisamente o vencedor faz as ciências daquilo que eles são e as publica no mundo, a ciência permite governar e otimizar os recursos afectos à expansão. Porque se a conquista é um esforço ciclópico para o Estado imperial, a governação multiplica em muito o esforço da conquista. A questão é, como vimos no caso da Cabília Argelina, que depois do exército fazer o seu “passeio pacificador” não há caminho de recuo e mesmo os que antes discordavam, com razões, da aventura se apressam a discutir os meios mais eficazes de governação, como é o caso de Tocqueville. O conhecimento do terreno indispensável à guerra é uma fracção mínima do conhecimento do terreno necessário à governação e as necessidades de conhecimento do terreno necessário à governação directa multiplicam-se infinitamente relativamente à governação indirecta ou ao sistema de protectorados. Através do sistema de governação directa na Argélia, a França destruiu não só as estruturas de poder existentes como Tocqueville propunha, como tentou destruir quase tudo o resto que existia desde os sistema de propriedade comunal<sup>130</sup> aos antigos modos de acesso à água. Um exército de sábios ajudou a substituir tudo o que existia pelo

---

129. Que se estabelece em grande parte a partir do legado do seu mestre Vidal de La Blache: “A acção presente e futura do homem, doravante senhor das distâncias, armado de tudo o que a ciência coloca ao seu serviço, ultrapassa em muito a acção que os nossos longínquos antepassados puderam exercer. Felicitemo-nos, porque a empresa da colonização à qual a nossa época ligou a sua glória, seria uma armadilha se a natureza impusesse quadros rígidos em vez de abrir (...) margem às obras de transformação e de restauração que estão no poder do homem” (Blache, 1922, p. 15).

130. A. Burdeau (*L’Algerie en 1891*, p. 175) dá um exemplo de *tâtonnement* quando se procurou “afrancesar a propriedade antes de afrancesar os homens” (...) “A lei de 26 de Julho de 1873 devia procurar os direitos de cada indígena nos territórios da sua tribo! Mas os comissários investigadores encontraram tantas co-propriedades que se resolveram a atribuir somente a cada indígena uma quota parte da propriedade colectiva da tribo, um centésimo, um duzentos avos, etc. A propriedade colectiva, com as obrigações que ela impõe a todos os membros da comunidade, parecia ‘contrária à razão’, queria-se simplesmente suprimi-la; e o racionalismo jurídico conduziu ao fracasso que se conhece” (Brunhes, 1902, p. 173).



que devia existir e se isso nem sempre funcionou com os colonos franceses, quase nunca funcionou com os indígenas de modo que, além de acabar com os seus costumes, foi preciso “destruir os brutos”.

Será estultícia explicar o desenvolvimento da geografia humana em França exclusivamente com as necessidades da expansão e com as características específicas dessa expansão? Talvez. Mas maior estultícia é não reconhecer uma relação entre os dois fenómenos. Uma relação que por ser menos evidente do que a existente entre o imperialismo alemão e a geografia política não desempenha por isso um papel menos importante no esforço de expansão.

### **(i) Da Expansão Imperial à Luta pela Eficiência Relativa: Mackinder**

De agora em diante, na idade pós-colombiana<sup>131</sup>, vamos ter outra vez que lidar com um sistema político fechado que será, no entanto, de âmbito mundial. Cada explosão de forças sociais, em vez de ser dissipada num circuito de espaço desconhecido e caos bárbaro, ressoará nitidamente nos lados mais distantes do globo, e os elementos fracos no organismo económico e político do mundo serão despedaçados como consequência. Existe uma vasta diferença de efeito numa queda de uma concha num aterro e a sua queda entre os espaços fechados e estruturas rígidas de um grande edifício ou barco. Provavelmente alguma semiconsciência deste facto está, por fim, a desviar muita da atenção dos homens de estado em todas as partes do mundo da expansão imperial para a luta pela eficiência relativa”(Mackinder, 1904, p. 422).

Em 16 de Agosto de 1902 a revista conservadora britânica *Spectator* notou que existia “uma reclamação geral por eficiência em todos os departamentos da sociedade, em todos os aspectos da vida; por todos os lados o grito se levanta. Dêem-nos Eficiência, ou morreremos”(Searle, 2003, p. 56). Desde o fim da segunda guerra Boer que o slogan da eficiência se tinha revelado um poderoso agregador de vontades nacionais e individualidades de diferentes espectros políticos.

A procura da “Eficiência Nacional” corta completamente através das distinções convencionais entre “esquerda” e “direita”, “liberais” e “conservadores” e até “socialistas” e “capitalistas”. Lord Rosebery, R. B Haldane, Alfred Milner, L.S. Amery, Robert Morant, Professor Hewins, Sidney and

---

131. Mackinder divide a história da Europa em três idades: a pré-colombiana (antes de Cristovão Colombo) em que a Europa Medieval Cristã estava ameaçada por “barbárie externa”; a Colombiana na qual a expansão europeia se fez “contra uma quase negligenciável resistência” e a pós-colombiana cujas características ele descreve no texto.

Beatrice Webb, H. G. Wells <sup>132</sup>: os nomes destas pessoas famosas, que todas elas protagonizaram a articulação ou a tentativa de implementar um programa de “eficiência”, testemunham o apelo católico de um ideal político que era por vezes suficientemente forte para transcender as barreiras definidas pela organização partidária e a tradição.(Searle, 1971, p. 2).

Quando, em 25 de Janeiro de 1904, Halford John Mackinder pronuncia na Real Sociedade Geográfica o discurso de que apresento o excerto em epígrafe não estava só na sua chamada à “eficiência relativa”. Mackinder era na altura leitor de geografia na Universidade de Oxford e Director da London School of Economics and Political Science. Nesta época, a geografia impunha-se lentamente como disciplina autónoma dentro da academia, Londres era o centro do maior império do mundo, mas as guerras Boer<sup>133</sup> tinham demonstrado que o “esplêndido isolamento”<sup>134</sup> do império britânico poderia estar a chegar ao fim. De algum modo, o que preocupa Mackinder, e que já preocupava Tocqueville relativamente ao império francês, é a questão da boa governação do império, ou melhor, da governação eficiente do império. A eficiência britânica devia ser aumentada relativamente aos outros impérios e em particular ao cânone germânico, sob pena de uma perda irrecuperável de hegemonia. É neste contexto que a intervenção de Mackinder será ouvida, e é com este contraste que podemos compreender melhor a “fórmula” descrita. Uma fórmula não é uma mera teoria explicativa, uma fórmula é uma forma de resolver um problema, uma prescrição, uma regra e um método, para a acção; a fórmula de Mackinder “deveria aplicar-se igualmente à história do passado e à política actual”(Mackinder, 1904, p. 437). Mackinder procura

---

132. Rosebery, 1º ministro e imperialista liberal; Haldane Secretário de estado da guerra, imperialista liberal; Milner, administrador colonial, nacionalista; Amery, político e jornalista, partido conservador; Morant, secretário permanente do Board de educação; William Hewins (?) economista e conservador; Beatrice Webb economista, socióloga e socialista; Wells escritor, socialista.

133. A segunda guerra Boer tinha chegado ao fim em 1902. O facto de a guerra ter demorado muito mais tempo do que o esperado, dada a desproporção de forças, a utilização de métodos como o dos campos de concentração que causou, como vimos, reacções negativas na opinião pública inglesa, tudo conjugado com o chamado “telegrama Kruger” no qual, em 1896, Guilherme II da Prússia felicitava Paul Kruger por este ter repellido o ataque ao Transvaal por parte da Colónia Britânica do Cabo (Britannica, 2012), criava nos defensores do império o sentimento de que o mundo estava a mudar e algo tinha de ser mudado também na política imperial inglesa.

134. A frase terá sido popularizada por Lord Goschen, num discurso em Lewes em 26 de Fevereiro de 1896, mas foi cunhada por George Foster, político canadiano, no respectivo parlamento, em 16 de Janeiro de 1896: “Nestes dias de algum modo conturbados quando o grande império materno se destaca esplendidamente isolado na Europa...” (Knowles, 1999, p. 544)

impôr a geografia como disciplina capaz de responder às necessidades políticas do seu tempo e começa com um slogan político - “eficiência” - para acabar com um slogan geográfico-político - “Heartland e World Island” -, um slogan que atingirá o seu desenvolvimento pleno década e meia mais tarde com o seu famoso:

“Quem domina a Europa Oriental comanda a Heartland:

Quem comanda a Heartland comanda a World Island:

Quem comanda a World Island comanda o mundo.” (Mackinder, 1919, p. 195)



Figura 5 (Mackinder, 1904, p. 435)

A fórmula de Mackinder articula com génio dois movimentos. O primeiro, o da luta pela eficiência relativa, vai na direcção da homogeneidade do particular: procura o modo de aplicar os métodos científicos e as novas tecnologias à gestão do império talvez como Frederick Taylor<sup>135</sup> procurava fazê-lo relativamente à fábrica. O outro movimento vai na direcção da heterogeneidade do global: procura o modo de manter o poder dos mares sobre o poder da terra, o poder do barco a vapor sobre o do comboio, o poder da *World Island* sobre o da *Heartland*. Os dois movimentos alimentam-se mutuamente e estabelecem a condição da própria hegemonia imperial britânica.

---

135. O livro *Shop Management* de Taylor é de 1903.

Mas era preciso compreender o sentido desses dois movimentos através de uma disciplina capaz de articular as características físicas do mundo com a história, uma disciplina capaz de identificar as causalidades geográficas na história universal, uma geografia *charneira* da história.

Para Mackinder uma nova era tinha começado: anunciava-se o fim da exploração geográfica, o mapa do mundo estava desenhado com razoável rigor e “a geografia devia ser encaminhada para o objectivo da investigação intensiva e da síntese filosófica”(Mackinder, 1904, p. 421) O mundo geograficamente conhecido constituía um sistema politicamente fechado no qual os fenómenos ocorridos tinham não só um efeito global mas também um efeito demolidor sobre os “elementos fracos”. Quando Mackinder se propõe descrever as características físicas do mundo que mais efeito coercivo tinham tido sobre a acção humana, relacionando assim a geografia com a história, tem a noção de que, para tanto, terá de começar por se libertar tanto da história como da geografia que era feita no seu tempo. Libertação da História porque ele impõe a si próprio um compromisso com o presente, o presente político do império britânico na transição do século XIX para o século XX. Libertação da geografia “porque não discutirá a influência deste ou daquele tipo de características, ou não fará um estudo em geografia regional”<sup>136</sup> (Mackinder, 1904, p. 422). Para cumprir o seu objectivo Mackinder precisará de um ponto arquimediano exterior à história e à ge-

---

136. Mackinder demarca-se assim da escola francesa de Paul Vidal de La Blache cujo *Tableau de La Geographie de France* (1903) é contemporâneo do discurso de Mackinder. Mais influenciada pela *Erskunde* de Ritter do que pela Geopolitik de Ratzel a geografia regional de La Blache não partilha da mesma concepção de determinismo natural de Ratzel: “Tudo o que se relaciona com o homem é atingido pelo imprevisto” (Blache, 1922, p. 21) , “ Vidal de La Blache substitui a concepção de uma humanidade submetida à natureza por uma humanidade que joga com a natureza, que não está dominada por ela (...)” (Claval, 1976, p. 57), uma concepção que Lucien Febvre, na sua leitura de Vidal de La Blache, apelidou de “possibilismo” enfatizando os aspectos da obra deste que divergem ou se opõem ao determinismo. Creio que, tal como vimos, nem Ratzel defende um determinismo de natureza mecanicista, nem Vidal de La Blache rejeita liminarmente o determinismo: “No obituário (de La Blache) Demangeon (...) empregou mais de uma vez a palavra determinismo para caracterizar as relações que unem a repartição do homem e das suas obras com as condições locais ou como dizia Vidal de La Blache a cadeia que vai da natureza ao homem. Sob formas matizadas e complexas o determinismo permanece em Geografia Humana como uma condição lógica de toda a interpretação”(Ribeiro, 1968, p. 648). Menos relevado, e talvez mais importante, é o facto de a “geografia humana vidaliana romper com uma aproximação racista e localista colocando a circulação, a troca, a mistura, no princípio do processo de civilização”(Robic, 1996, p. 219), entendida “civilização” como destino comum da humanidade.

ografia que irá buscar à física ou se quisermos à filosofia natural<sup>137</sup>: o conceito de organismo-mundo. Assumindo que a história humana faz parte da vida do organismo-mundo Mackinder está consciente de dois riscos que enuncia. Um, aquilo a que ele chama de “excessivo materialismo”; o outro, o do determinismo natural. O primeiro é contornado de forma elegante assumindo que o ponto de chegada é só um aspecto da verdade, o que relativiza as exigências sobre o conceito de partida. O segundo é rejeitado nestes termos: “é o Homem e não a natureza que toma a iniciativa, mas a natureza em larga medida controla. A minha preocupação é com o controlo físico geral, mais do que as causas da história universal”(Mackinder, 1904, p. 422). Mackinder afasta-se assim quer do determinismo histórico quer do determinismo natural, reconhecendo à acção humana a iniciativa, a propriedade de começar algo de novo e inesperado, a capacidade de inovar e de escapar desta forma às leis naturais<sup>138</sup>. O balanço do poder político em cada momento histórico resulta, por um lado, de condições geográficas económicas e estratégicas e depende, por outro lado, “do número relativo, virilidade, equipamento e organização dos povos em competição” (Mackinder, 1904, p. 437).

---

137. A este propósito veja-se em Kant: “A antiga filosofia grega estava dividida em três ciências: *física*, *ética* e *lógica*. Esta divisão ajusta-se perfeitamente à natureza do assunto, e não há necessidade de a melhorar - excepto talvez juntando-lhe o princípio na qual está baseada. Fazendo-o, nós poderemos ser capazes de, por um lado, garantir a sua plenitude e de, por outro lado, determinar correctamente as suas necessárias subdivisões.

Todo conhecimento racional ou é *material* e preocupado com um certo objecto ou é *formal* e preocupado somente com a forma de compreensão e a razão, elas próprias - com as leis universais do pensamento como tal, sem ter em conta as diferenças nos seus objectos. A filosofia formal é chamada *lógica*; enquanto a filosofia material, que tem a ver com determinados objectos e com as leis aos quais estão sujeitos, é por sua vez dividida em duas, visto que as leis em questão são leis ou da *natureza* ou da *liberdade*. A ciência da primeira é chamada *física*, a da segunda *ética*. A inicial também é chamada filosofia natural, e a última filosofia moral”.(Kant, 2005, p. 55)

138. A formulação de Mackinder convive bem com a teoria da acção em Arendt: “(...) do ponto de vista da natureza o movimento rectilíneo da vida do homem entre o nascimento e a morte parece um desvio peculiar da lei natural comum do movimento cíclico, também a acção, olhada do ponto de vista dos processos automáticos que parecem determinar a trajectória do mundo, se parece com um milagre. Na linguagem da ciência natural, é a 'infinita improbabilidade que acontece regularmente”(Arendt, 1998, p. 246) Não é de excluir a possibilidade de que os dois pensamentos tenha uma fonte comum: Santo Agostinho. O conceito de *Initium* na *Cidade de Deus* de Santo Agostinho que Arendt assimila ao *Archein* designa não só a acção humana mas o próprio ser humano, desta forma acção e natalidade se constituem como “milagre”. Podemos imaginar que o antigo aluno do Colégio de Christ Church da Universidade de Oxford possa também ter colhido inspiração em Santo Agostinho.

Mackinder vê a nação como o resultado da pressão de uma tribulação comum e da necessidade de resistir a uma força externa e *mutatis mutandis* encara a Europa como o resultado de séculos de luta contra a invasão Asiática. Deste modo, estabelece um ponto de vista diferente daquele que era corrente no seu tempo ao encarar a história da Europa como a única história que conta. Olhando o mapa político da Europa, onde a Rússia ocupa metade do continente, Mackinder chama-nos a atenção para as enormes diferenças existentes entre a fragmentação dos “Poderes Ocidentais” e a vasta Rússia que tão perfeitamente parecem corresponder às condições orográficas subjacentes a essa divisão política. Esta realidade tem, no entanto, na altura em que Mackinder fala, pouco mais de um século<sup>139</sup>. Antes disso, os grupos de estados estavam divididos entre sistemas políticos do Norte e sistemas políticos do Sul seguindo um regime climático que constitui um território a norte e noroeste coberto de florestas e outro território a sul e sudeste coberto de estepe, os dois divididos por uma linha imaginária diagonal ligando os Cárpatos e os Urais. “Moscovo localiza-se um pouco a norte desta linha, ou por outras palavras, na sua zona das florestas”(Mackinder, 1904, p. 424). Fora da Rússia a linha imaginária que divide a floresta da estepe corre em direcção a ocidente atravessando o centro do istmo europeu entre os mares Báltico e Negro e prolongando-se até a Alemanha dividindo-a entre as planícies florestais do Norte e as terras de estepe no Sul (Mackinder, 1904, p. 424). A destruição das florestas e o uso das estepes como campos de cultivo fizeram desaparecer esta nítida distinção antes muito coerciva para os seres humanos que fez com que a antiga Rússia e a Polónia se estabelecessem na zona da floresta e em contrapartida a estepe fosse o lugar dos povos nómadas - Hunos, Ávaros, Bolgars, Magiares, Cazares, Pechenegues, Cumanos, Mongóis, Calmucos -, uma estepe que, passando entre os Montes Urais e o Mar Cáspio, se prolongava até aos confins da Ásia.

---

139. “(...) uma série de mapas históricos, como os contidos no Atlas Oxford, irão revelar os factos de não só a coincidência entre a Rússia Europeia com a Planície Oriental da Europa ser uma coisa aproximadamente dos últimos cem anos, como também que anteriormente existia (...) toda uma outra tendência de agrupamento político. (Mackinder, 1904, p. 423)

Com Átila, os Hunos estabeleceram-se em plenas Pusztas<sup>140</sup> e foi a partir daí que fizeram as suas incursões a Norte, Sul e Ocidente contra os habitantes da Europa. Para Mackinder “uma grande parte da história moderna pode ser escrita como um comentário das mudanças directa e indirectamente decorrentes dessas incursões”.(Mackinder, 1904, p. 426) Os Anglos e os Saxões atravessam os mares e fundam a Inglaterra; os Francos, os Godos e os provinciais romanos são compelidos na batalha de Châlons a unirem-se contra Átila lançando as bases daquilo que viria a ser a França. Veneza é fundada sobre a destruição de Aquileia e Pádua. Depois dos Hunos vieram os Ávaros contra eles foi fundada a Áustria; depois os Magiares que tomaram as estepes da Hungria para base das suas incursões; os Bolgars a sul do Danúbio; os Cazares nas estepes da Rússia. Uma longa lista de povos nómadas que termina com novas hordas vindas da Mongólia que ocupando a estepe Russa durante mais de dois séculos terão, do ponto de vista de Mackinder, provocado um atraso no desenvolvimento da Rússia relativamente à restante Europa<sup>141</sup>.

Sem afrontar directamente o discurso vigente na sua época - que vê a história do mundo a partir dos vários ciclos de expansão Imperial europeia, uma Europa herdeira da tradição cultural clássica que se impõe pela superioridade da sua civilização -, Mackinder estabelece uma teoria radicalmente distinta que vê a origem da Europa como o resultado de um confronto com um milénio de movimentos nómádicos. Trata-se da Europa como “a colheita de resultados produzida por uma nuvem de cavaleiros implacáveis e destituídos de ideias (*idealess*) pairando sobre a planície sem obstáculos - um golpe, por assim dizer, do grande martelo asiático batendo livremente através do espaço vazio.”(Mackinder, 1904, p. 427)

Tal como os nómadas das estepes com os seus cavalos, também os vikings dos mares da Escandinávia, com a mobilidade dos seus barcos, ameaçaram as costas do Norte e do Sul da Europa penetrando pelos rios e atacando os seus povos. Rodeada

---

140. Mackinder identifica as Pusztas como a zona das estepes que ocupa a planície húngara rodeada pelo anel de florestas das montanhas Cárpatas e Alpinas.

141. Em Mackinder a Rússia parece assim constituir uma excepção a uma regra que estabelece a pressão dos bárbaros - elemento de formação e coesão nacionais - como um estímulo de desenvolvimento.

pelo perigo de leste vindo da estepe e os perigos do norte, oeste e sul vindos do mar assim se fez a Europa, resultado da necessidade de resistir a essas duas forças externas que tinham em comum o facto de o seu poder estar directamente ligado ao espaço liso<sup>142</sup> das estepes e do mar limitando assim a sua área intervenção. Esta natureza do poder nómádico e escandinavo fez da ameaça o estímulo da unidade da Europa pré-colombiana.

A revolução colombiana retirou à estepe, e aos seus senhores, a sua centralidade. A descoberta da rota do Cabo para as Índias permitiu além de neutralizar a vantagem geo-estratégica das estepes, pressionar os nómadas pela retaguarda. Dos mares já não vem a ameaça mas o poder da Europa. O domínio dos mares, e a *téchne* da mobilidade naval europeia, confronta o domínio da estepe e a arte da mobilidade equestre nómada. Aqui encontramos o *archein*<sup>143</sup> da tese de Mackinder: a oposição entre o poder da terra e o poder dos mares. Esse poder que se afirma através do movimento protagonizado respectivamente pelo cavalo e pelo barco que desemboca na fase pós-colombiana na oposição entre o comboio e o barco a vapor. A abertura do canal de Suez, oficialmente inaugurado em 1869, vista a esta luz é uma vitória da mobilidade marítima e portanto do poder dos mares, do mesmo modo que a construção dos quase 10 mil quilómetros de caminho de ferro russo entre Wirballen<sup>144</sup> e Vladivostok são

---

142. Utilizo aqui o conceito de espaço liso de Pierre Boulez que inspira o modelo de turbilhão de Deleuze e Guattari. Boulez “distingue dois espaços-tempo da música: no espaço estriado, a medida pode ser tanto irregular como regular e é sempre atribuível, enquanto que, para o espaço liso, o corte, ou a separação, ‘será livre de se efectuar onde se quiser’”(Deleuze & Guattari, 1980, p. 447). Deleuze e Guattari, desenhando a partir de Boulez, estabelecem a propósito de uma ciência “nómada” um modelo turbilhonar: “um espaço aberto onde as coisas-fluxo se distribuem, em lugar de distribuir um espaço fechado por coisas lineares e sólidas. É a diferença entre um espaço *liso* (vectorial, projectivo e topológico) e um espaço *estriado* (métrico): num caso “ocupa-se o espaço sem o contar”, no outro “conta-se o espaço para o ocupar”.(Deleuze & Guattari, 1980, p. 447). Para Mackinder, como vimos, o traço distintivo da idade pós-colombiana é precisamente estarmos a lidar com um espaço fechado onde a explosão das forças sociais em vez de ser dissipada no “caos bárbaro” varre todo o globo arrasando “os elementos fracos no organismo económico e político do mundo”. O espaço pós-colombiano é assim definitivamente o “espaço que se conta para ocupar” o espaço estriado, o espaço da ciência da eficiência relativa.

143. Utilizo o conceito no sentido Arendtiano como princípio mas também como motivo condutor ou, se quisérmos, como “fonte”.

144. Hoje Virbalis na Lituânia.



uma conquista da mobilidade terrestre e, portanto, uma afirmação do poderio da terra. “O exército Russo na Manchúria é uma evidência significativa de poder terrestre móvel tanto como o exército Britânico na África de Sul é de poder marítimo.(Mackinder, 1904, p. 434)



J M. William Turner, *Rain, Steam and Speed - The Great Western Railway* (1844)

Esta nítida oposição entre um poder marítimo protagonizado pelo império Britânico e o poder da terra da Rússia Euro-Asiática, herdeira do Império Mongol, que progressivamente cobria de uma rede de caminho de ferro uma região de charneira inacessível aos barcos e ao comércio oceânico, diversa e rica em recursos económicos, retira de evidência aquilo que Mackinder não podia ignorar: a expansão imperial do final do século XIX tinha imposto a todos os impérios a utilização do comboio como instrumento de dominação<sup>145</sup>. Mackinder não podia desconhecer o projecto de Cecil

---

145. Quer a França quer a Inglaterra tinham já, por essa altura, desenvolvido grandes projectos de cobertura dos territórios coloniais com uma rede ferroviária que cumpria simultaneamente funções militares, económicas e de afirmação de poder.

Rhodes da linha Cabo-Cairo atravessando a África de Norte a Sul mas não é esse o seu ponto.

Mackinder está colocado no ponto da geografia política e olha para o sistema-mundo para avaliar as possibilidades no futuro do império britânico no programa de luta pela eficiência relativa. Identificar a principal ameaça à hegemonia britânica é um elemento essencial do programa. Despojando a visão de particularidades, Mackinder faz um retrato global em que o perigo para o mundo vem de onde sempre veio o perigo para a Europa: da *Heartland*, uma zona de charneira Euro-Asiática que está geograficamente para o mundo como a Alemanha está para a Europa. *Heartland*, mais de 23 milhões de quilómetros quadrados no centro e norte da Euro-Asia, mais do dobro da área da Europa, sem cursos de água para o oceano, com excepção do norte Ártico, um espaço favorável à mobilidade de cavaleiros, o espaço liso dos nómadas. Uma aliança entre a Rússia e a Alemanha permitiria utilizar os vastos recursos continentais para a construção de uma frota colossal criando um efectivo movimento pelo domínio do mundo<sup>146</sup>.

Nunca poderemos saber a repartição entre presciência e impacto geopolítico da visão de Mackinder. Grande parte da história do século XX pode ler-se à luz de uma fórmula que vê o domínio do *Heartland* como uma condição necessária de domínio do mundo. Trata-se de converter um espaço historicamente ameaçador num instrumento de poder económico e político? Tornar os bárbaros - finalmente submetidos - aliados na guerra e no movimento de expansão imperial? Ou, como ainda mais radicalmente tinha sugerido Ratzel, converter até certo ponto o Estado do império num Estado das estepes?<sup>147</sup> O pacto entre Hitler e Estaline<sup>148</sup> e o desígnio estratégico de in-

---

146. *Mutatis Mutantis* para Mackinder “o perigo amarelo” tem substância na eventual derrota do império Russo pelos chineses organizados pelos japoneses; em tal circunstância seria dada uma frente oceânica aos enormes recursos continentais que permitiria aos japoneses dominar o mundo. Parece assim que o papel de charneira do *Heartland* torna-a condição necessária mas não suficiente para dominar o mundo. Esse domínio exige o poder da terra, o poder do mar e o poder do efeito activo e retroactivo que cada um deles fornece ao outro: a sinergia dos dois.

147. “Estados nas margens das estepes e em guerra com os povos das estepes devem eles próprios transformar-se o suficiente em Estados das estepes para que possam dominar as vantagens das estepes; A Rússia e a França mostram isto na Ásia Central e na Argélia”(Ratzel, 1969, p. 28)

148. É irónico que apesar de Mackinder em 1904 se ter enganado redondamente sobre o futuro da

tegração da Rússia que conduz à derrota da Alemanha Nazi podem ser vistos como o resultado de uma vontade política influenciada por uma teoria expansionista que tinha começado com Ratzel e onde Karl Haushofer pode ter integrado, de um modo filtrado e em oposição de objectivos, a teoria de *Heartland* de Mackinder, esses são, afinal, os afloramentos da história. Mas a história dos movimentos expansionistas continentais que conduziram aos dois totalitarismos tinha começado antes de um modo menos evidente mas muito mais relevante. Pan-eslavos e pan-germânicos, desde o momento da expansão do novo imperialismo ultramarino no final do século XIX, que construíam a sua própria ideologia expansionista. Através dela reivindicavam o direito de expansão continental para os povos que não tinham a possibilidade de o fazer “além-mar”. Influenciados, ou não, por Mackinder, os líderes, os ideólogos e os publicistas dos pan-movimentos, vão também eles opôr o poder do mar ao poder da terra para exaltar a “tremenda superioridade da terra relativamente ao mar”<sup>149</sup>.

### **(j) A Expansão Continental: Pan-Germanismo e Pan-Eslavismo**

Nazismo e Bolshevismo devem mais ao Pan-Germanismo e ao Pan-Eslavismo (respectivamente) do que a qualquer outra ideologia ou movimento político. (Arendt, 1962, p. 222)

Procurámos projectar fenómenos históricos que argumentavelmente podemos colocar na origem do totalitarismo: o massacre dos Herero, o papel do militares das guerras coloniais na subida ao poder de Hitler, o culto dos heróis coloniais ou o genocídio no Congo. De alguma forma seguíamos a pista do poeta Aimé Césaire. Para Césaire, o que tornou Hitler e o Nazismo intolerável foi,

“não o crime em si, o crime contra o homem, não a humilhação do homem em si, (mas) (...) o crime contra o homem branco, a humilhação do homem branco e o ter aplicado à Europa processos

---

Rússia - “Não é provável que nenhuma revolução social venha alterar (...)”(Mackinder, 1904, p. 436) - isso não tenha impedido a realização de um dos seus maiores temores: uma aliança entre a Alemanha e a Rússia.

149. A citação é de J. Slowacki, publicista polaco. Ver (Arendt, 1962, p. 223)

colonialistas a que até aqui só os árabes da Argélia, os *coolies* da Índia e os negros de África estavam submetidos”(Césaire, 1978, p. 18).

Que Hitler, como Estaline, aplicou no continente europeu e aos seus habitantes as mesmas fórmulas de dominação que os imperialismos europeus usavam “além-mar” não deve, porém, impedir-nos de ver as diferenças que existem entre um e outro fenómeno.

Hannah Arendt chama-nos a atenção para a dívida que os totalitarismos assumem relativamente aos pan-movimentos:

Enquanto nem Hitler nem Estaline jamais reconheceram a sua dívida ao imperialismo no desenvolvimento dos seus métodos de governo, nenhum deles hesitou em admitir o seu endividamento em relação à ideologia dos pan-movimentos ou em imitar as suas palavras de ordem. (Arendt, 1962, p. 222)

Pan-Germanismo e Pan-Eslavismo são anteriores ao movimento expansionista imperial da década de 80 do século XIX - “um sentimento Pan-germânico cedo foi corrente na Áustria, em meados do século XIX”(Arendt, 1962, p. 224) e à volta de 1870 o Pan-eslavismo na Rússia era um fenómeno emergente já relevante. Com o processo expansionista ultramarino os pan-movimentos ganham novo fôlego, reivindicando “o mesmo direito à expansão que os outros grandes povos e não lhe sendo concedida essa oportunidade no ultramar seriam forçados a fazê-lo na Europa”<sup>150</sup>. Desta forma o imperialismo continental desenvolve-se com o processo de expansão ultramarino e contra ele. Antes de Mackinder formular em *O Pivot Geográfico da História* de 1904 a ideia da oposição entre o “poder do mar” e o “poder da terra”, o escritor Danilewsky em *Rússia e Europa* (1871), referência do pan-eslavismo, exaltava a capacidade política da Rússia devido ao seu “tremendo estado milenar que ainda cresce e cujo poder não se expande como os poderes Europeus de forma colonial mas que se mantém sempre concentrado à volta do seu núcleo, Moscovo”<sup>151152</sup>.

---

150. Ernst Hasse, Deutsche Politik 4. Heft. *Die Zukunft des deutschen Volkums*, 1907, p.132, in (Arendt, 1962, p. 223)

151. K. Staehlin, *Geschichte Russlands von den Anfängen bis zur Gegenwart*, 1923-1939, 5 vols., IV/I, 274 (Arendt, 1962, p. 223).

152. Sobre a continuidade histórica do pan-eslavismo através Rússia Imperial, Soviética e Pós-soviética ver Laura Engelstein, *Slavophile Empire: Imperial Russias's Illiberal Path* (Cornell

“O Imperialismo Continental começa verdadeiramente em casa”(Arendt, 1962, p. 223): Ernest Hasse da Liga Pan-germânica propõe, em 1905, que se tratem determinadas nacionalidades como as dos Polacos, Checos, Judeus, Italianos, etc., do mesmo modo que o Imperialismo Ultramarino tratava os nativos dos continentes não-Europeus<sup>153</sup>, o que, como sabemos e Césaire sublinha, Hitler viria a fazer.

Nazismo e Bolchevismo são uma condensação, elevada a uma certa potência, dos fenómenos coloniais aplicados no espaço continental ou existe nestes dois fenómenos políticos qualquer coisa de novo?

Se voltarmos às leis do crescimento do Estado de Ratzel agora na perspectiva da expansão continental, podemos perceber que a necessidade de expansão em terra exigia uma ideologia que proclamasse a superioridade do estado expansionista de uma forma muito mais abstracta e ideológica do que a expansão ultramarina herdeira da tradição escravagista. O que torna a expansão continental totalmente diferente é a continuidade geográfica do império. Da continuidade geográfica dos territórios ocupados decorrem três consequências: 1) é anulada a separação entre metrópole e colónia a qual produz, como vimos, uma contradição na classe dominante entre os colonialistas que sabem do assunto porque “têm a mão na massa” e aqueles que tomam decisões políticas na metrópole que não entendem a realidade colonial; 2) reduz os custos imperiais e aumenta a eficiência relativa (Mackinder); 3) cristaliza uma ideologia de legitimação racista imaginária e assente em abstracções absolutas como por exemplo a “alma Ariana”. Por isso podemos dizer que, enquanto na expansão ultramarina, o motor é predominantemente económico e o comando financeiro na expansão continental o motor é político e o comando ideológico.

A natureza de classe dos movimentos imperialistas continentais está patente na falta de apoio capitalista: “entre os seus líderes, não encontramos quase nenhum homem de negócios e poucos aventureiros, mas muitos membros de profissões livres,

---

University Press, New York, 2009).

153. Ernst Hasse Deutsche Politik. 1. Heft: Das Deutsche Reich als Nationalstaat, 1905, p.62 in (Arendt, 1962, p. 223).

professores e funcionários públicos”(Arendt, 1962, p. 225). São precisamente estes líderes que serão capazes de mobilizar a turbamulta através de uma retórica revolucionária contra as instituições do estado-nação. Se a aliança entre o capital e a turbamulta característica da expansão ultramarina - uma ligação entre mão-de-obra excedentária e capital excedentário comandada por este - reforça o estado-nação<sup>154</sup>, a aliança entre esta nova casta de intelectuais e a turbamulta vai fermentar um movimento que coloca em causa o estado existente articulando uma ideologia específica.

O sentimento nacionalista que anima os movimentos imperialistas continentais tem uma natureza diversa do sentimento nacionalista que marcou a Europa Ocidental desde o princípio de século XX. O chamado “nacionalismo integral” de Charles Maurras, que irá influenciar os regimes de Salazar em Portugal, de Franco em Espanha e do próprio Mussolini em Itália “com a sua glorificação romântica do passado e o seu culto mórbido dos mortos”(Arendt, 1962, p. 226), sempre teve uma base ontológica e territorial de referência. A exaltação da pátria e da terra feita de sangue e suor da nação, o engrandecimento da língua e da cultura, o louvor das raízes que permitem à nação expandir-se sem perder - pelo contrário levando-a aos mais recônditos lugares da Terra - identidade, cultura ou religião. Todos estes elementos da retórica fascista estavam referenciados a um espaço continental concreto, de fronteiras bem definidas, a que se atribuía um valor acima de qualquer outro. Pelo contrário, o “nacionalismo tribal” (Arendt) da ideologia expansionista continental é espacialmente desreferenciado. Assenta na ideia abstracta de que, por exemplo, alguém de origem alemã, nascido e criado fora da Alemanha, ignorante da língua, cultura e tradições alemãs, seria um “nascido alemão”, “graças a algumas misteriosas qualidades do corpo e da alma”(Arendt, 1962, p. 226). Para caracterizar em termos psicológicos a diferença entre o nacionalismo integral e o nacionalismo tribal, Arendt chama ao primeiro “extrovertido”, porque preocupado com as realizações materiais e espirituais da nação, e ao segundo “introvertido” porque centrado na alma de cada indivíduo considerado como personificação das qualidades nacionais. O nacionalismo integral parte de um passado

---

154. Apesar das contradições existentes reforçava o estado-nação pela constituição de um desígnio expansionista comum onde cada uma das partes via uma janela de oportunidade.

revisitado e eleva-o acima do controlo humano; o nacionalismo tribal parte de elementos pseudo místicos inexistentes que propõe realizar integralmente no futuro.

Pode ser facilmente reconhecido por esta tremenda arrogância, inerente a esta concentração individual, que ousa medir um povo, o seu passado e presente, pela bitola das qualidades interiores exaltadas e inevitavelmente rejeita a sua existência visível, tradições, instituições e cultura.(Arendt, 1962, p. 227)

Em termos de ideologia política os movimentos expansionistas continentais assentam nesta ideia de que o povo eslavo (no caso do pan-eslavismo) ou o povo germânico (no caso do pan-germanismo) está em guerra contra todos os outros porque é incompatível com eles. Esta incompatibilidade não assenta em nenhum tipo de razões materiais históricas mas no impedimento que os outros povos constituem para a realização plena do ideal desse povo particular e único. Ideologicamente o nacionalismo tribal nega a “própria possibilidade de uma humanidade comum antes de ter sido usado para destruir a humanidade do homem”(Arendt, 1962, p. 227) .

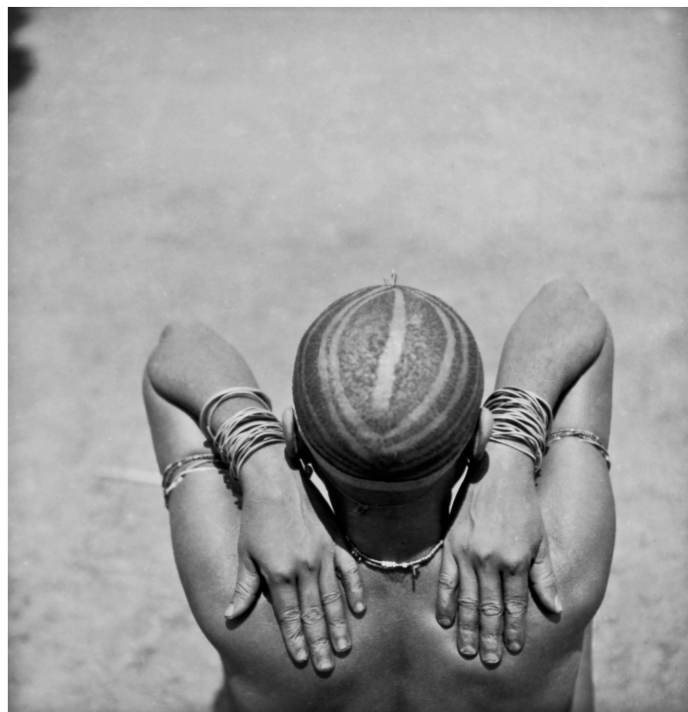
O escândalo do Nazismo, a aplicação aos povos europeus das práticas coloniais dos impérios europeus que Césaire denuncia, esconde assim qualquer coisa de insólito que começou a levedar nas ideologias imperialistas continentais e foi plenamente levada à prática com Hitler e Estaline. Uma ideologia pseudo-mística que proclama o destino sagrado de um povo, nascida sem o apoio do capital e contra o estado burguês, levada à prática por uma aliança entre intelectuais proclamadamente revolucionários e a turbamulta, acabará por dar origem uma acção de conquista do mundo. Mackinder tinha razão quando previa a luta entre o império da terra e o império do mar mas talvez não pudesse ter imaginado que o império da terra iria herdar, não a tradição da “Santa Rússia” ou do “Santo Império Romano”, mas a tradição dos bárbaros contra os quais esses impérios tinham combatido mil anos.

## 2. A Cultura do Colonialismo: o cinema da Diamang

Precisamos da história; mas precisamos de uma diferente daquela que vagueia ociosa nos jardins da erudição.

Nietzsche, *Do proveito a tirar do estudo da história e dos perigos que ela comporta*.<sup>155</sup>

O cronista que narra os acontecimentos sem nunca querer distinguir os pequenos dos grandes tem em conta esta verdade maior que nada que jamais tenha sido produzido deverá ser perdido para a história. (Benjamin, 1991, p. 340)



Penteado de luto - Arquivo Diamang Digital

---

155. In (Benjamin, 1991, p. 345).



### **(a) A história do soldado da Diamang**

Angola 1971: o filme mostra soldados, em grande plano frontal, enviando mensagens à família, à noiva, aos amigos. A guerra em Angola. Parecem bem, os soldados: bem dispostos, de saúde, com bom espírito. Uns, tímidos, atrapalham-se - a câmara deve estar próxima deles, o microfone... Outros, desenvoltos, fazem boa figura, dizem tudo o que queriam dizer: "vai ser uma alegria lá em casa, saberem que estão bem, vê-los assim na televisão". As mensagens dos soldados na televisão, a guerra lá em África - vê-se um filme, vêem-se todos: intermináveis *travellings* de rostos, as palavras sempre iguais e as terras... as terras todas de Portugal, ditas assim à pressa, que o outro que vem a seguir já espera e a mãe, que vai vê-lo em casa, ele sabe que ela dirá: "meu querido filho!" e as lágrimas dela.... tudo sempre igual.

Angola 1971: um soldado envia uma mensagem e diz o seu nome e, tal como os outros, a sua terra: "Companhia de Diamantes de Angola". Ele não é do Dundo ou Andrada, ou Cassanguidi ou de Lucapa, ou de Luachimo ou de qualquer outra das cidades fundadas nas zonas de exploração de diamantes da Lunda; ele diz pertencer a uma companhia industrial chamada Companhia de Diamantes de Angola "Diamang".

Angola 1917: em 16 de Outubro constitui-se uma empresa com capitais portugueses - da firma Henry Burnay & Companhia, mais tarde Banco Burnay, e do Banco Nacional Ultramarino; franceses - da Banque de L'Union Parisienne; dos Estados Unidos da América - do grupo Ryan-Guggenheim, e belgas - da Société Générale de Belgique e da Mutalité Coloniale. Não encontrei nenhuma imagem que fizesse o registo da criação da Diamang mas no filme *Romance de Luachimo - Lunda Terra de Diamantes* existe um registo fotográfico dessa época - lembro dois homens de casaco-camisa com cinto, dito "à rodesiana", com chapéu de explorador africano, pousando à beira de um rio. Um deles é Johnston, um prospector que figura na memória mítica da companhia com a aura dos pioneiros indómitos que a fundaram. Em 1912, Johnston e outro prospector - Mac Vey - descobriram sete diamantes no riacho de Mussalala, afluente do rio Tchiumbe, na região das Lundas e nesse mesmo ano, em 4 de Setembro, a Société Internationale Forestière et Minière du Congo Forminière, por iniciativa

do seu Administrador-Delegado Jean Jadot, cria a Companhia de Pesquisas Mineiras de Angola “PEMA”, para aí prosseguir as prospecções de diamantes cuja existência tinha acabado de ser comprovada no Congo Belga pelos trabalhos da Forminière. Seis meses depois da constituição da PEMA, em Março de 1913, são-lhe concedidas todas as licenças de direitos mineiros na Lunda. Em 6 de Junho de 1918 todos os direitos mineiros da PEMA são transferidos para a Diamang, entretanto constituída, e, em 4 Dezembro de 1920, o Alto Comissário de Angola assina um contrato no qual concede à Diamang exclusividade na prospecção e exploração de diamantes. Estavam criadas as condições de partida de uma das maiores operações industriais do período colonial português.

Entre o filme da mensagem do soldado de 1971<sup>156</sup> e a foto dos primeiros prospectores, cerca 1917, estão imagens de mais de meio século. Entre todas essas imagens, que esperam a palavra que as revele, estão os filmes. Muitos desses filmes perderam o som, que sei agora que existia, de modo que também eles de alguma forma esperam a palavra. Quanto aos filmes da Diamang com as palavras da Diamang e os sons da Lunda, esses clamam pela outra palavra, pela palavra a contrapelo da história.

### **(b) A luz festiva, clínica e policial**

*Diamang - Roteiro Florido* de 1954 é um filme inquietante. É um filme amador que procura dar a ver a “pequena felicidade” quotidiana dos habitantes brancos do Dundo, os seus jardins floridos, a limpeza e a perfeição dos espaços habitados.... O filme tem 17’ e a partir do terceiro minuto temos a sensação arrepiante de que existe ali qualquer coisa de profundamente errado que não é aparente nem conseguimos explicar. Ocorreu-me David Lynch. Os seres humanos em *Diamang-Roteiro Florido* são como aquelas personagens de síntese que se colocam nas maquetes digitais de arquitectos para vender os edifícios antes de estarem construídos. O filme é bem fotografa-

---

156. Filme: *Mensagens de Natal 1971* (ANIME - 8000350)

do, é bem servido tecnicamente e está bem preservado - tudo isso sublinha uma ideia de ordem que se impõe à própria vida. A ausência de som sublinha a sensação.



Casas urbanização e saneamento - Arquivo Diamang Digital

Em Dezembro de 1951, o sociólogo brasileiro Gilberto Freyre visita a Diamang no âmbito de uma viagem à volta do mundo colonial português feita a convite de Sarmiento Rodrigues, então ministro do Ultramar do governo de António Salazar. Freyre tinha-se convertido num instrumento da legitimação do império colonial português na sua nova declinação ultramarina; a teoria luso-tropicalista de Freyre servia adequadamente para demonstrar ao mundo do pós-guerra que o “mundo que o português criou” não tinha: “nem o espírito de superioridade racial, nem o sentido de dominação, nem a preocupação de exploração. [ E que] Todas essas marcas do colonialismo faltam na presença portuguesa [...]” como Marcelo Caetano descreveria mais tarde<sup>157</sup>. A visita não tem o aparato das visitas oficiais mas tem, ainda assim, a pompa e circunstância contida e de *bon genre* que convinha às visitas oficiosas de Estado.

---

157. Marcelo Caetano entrevistado no filme *Le Portugal D’Outre Mer dans le Monde D’Aujourd’Hui*, Jean Le Duc, 1971, 52’.

Em geral, nos relatórios do Museu do Dundo da Diamang, o espaço de relatório concedido é directamente proporcional à importância das visitas esperando-se, portanto, uma descrição bastante pormenorizada do evento. Na página quatro do relatório de 1951 do Museu do Dundo pode ler-se: “Visita do Professor Gilberto Freyre”. Sem mais. Qualquer coisa correu mal na visita de Freyre à Diamang.

O lamentável é dirigirem um sistema que em algumas das suas raízes e em várias das suas projecções não é sociologicamente português, prejudicado, como se acha, por um racismo que é de origem belga e por um excesso de autoritarismo que é também exótico em sua origem e seus métodos. [...] Tenho também a impressão de que a vida nas pequenas repúblicas da União Soviética deve assemelhar-se, em mais de um ponto, à vida às claras e sob medida que se vive no Dundo<sup>158</sup>.

Com o distanciamento, relativamente ao regime político, indispensável ao processo de legitimação, Freyre, nas suas impressões de viagem publicadas no livro *Aventura e Rotina*, confirma por todo o lado a especificidade do processo de expansão portuguesa sem deixar de notar desvios ao cânone luso-tropical. No Dundo da Diamang vai Freyre encontrar o mais sólido desvio a essa maravilhosa e suave propriedade da expansão portuguesa ontologicamente materializada e interpretada pelo homem português na sua pulsão para a disseminação da alegria tropical.

“A ‘vida artificial’ que ali sentiu logo à chegada, perante a ‘[...]luz festiva e, ao mesmo tempo, clínica e policial [...]’ da sede”<sup>159</sup> é a mesma vida e a mesma luz que encontramos em *Diamang- Roteiro Florido* na sua candura de filme amador bem feito, na vontade de mostrar a bondade da Diamang na sua dimensão mais intimista? Talvez. Mas se quisermos passar para além da observação impressionista - e eu quero fazê-lo através dos filmes na Diamang, da Diamang e sobre a Diamang - podemos perceber porque que é que a Diamang se assemelhava para Freyre à pequenina bola preta da exploração capitalista desenfreada, racista e estrangeirada na grande esfera luminosa das relações pré-capitalistas, mestiças e tipicamente portuguesas que constituíam o Portugal Ultramarino de 1951. Na Diamang, por opção e necessidade histórica, uma companhia conduziu a Lunda a um quase Estado-Nação com um modelo de governação que divergia em quase toda a linha do modelo de governação colonial português. Não tanto porque fosse mais racista como Freyre afirma, ou por ser racista

---

158. Gilberto Freyre in (Piçarra, 2012, p. 137).

159. Idem p. 136.

de forma diferente como se pode afirmar<sup>160</sup>, mas porque correspondia ao “estado da arte” da gestão empresarial e acreditava que essa modernidade empresarial continha respostas eficientes que podiam e deviam ser alargadas a todas as esferas da vida humana<sup>161</sup>. Quando Freyre visita a Diamang e o Dundo estes são, em quase tudo, uma negação da sua versão “português suave” de colonialismo porque a Diamang é uma empresa capitalista moderna e bem equipada e, sobretudo, porque “o Dundo é um vasto campo experimental (de um modelo eficiente de governação colonial) onde desde há anos se estão semeando sonhos e colhendo realizações<sup>162</sup>”. A atmosfera suavemente distópica que emana de *Diamang - Roteiro Florido* tem aí a sua origem assim como “a vida artificial e a luz festiva clínica e policial” que Gilberto Freyre descreve.<sup>163</sup>

### (c) A Festa do Boi Cansado

*O Romance de Luachimo - Lunda, Terra de Diamantes*, de 1968, é argumentavelmente o mais exaustivo filme feito sobre a Diamang durante o período colonial. Durante 163 minutos o filme de Baptista Rosa descreve a realidade da Diamang -

---

160. Esta diferença manifestava-se no carácter ontológico e prático do racismo na Diamang em oposição à versão idealizada da convivência racial no luso-tropicalismo, uma espécie de escravagismo “benigno” cujo espírito Chico Buarque imortalizou no seu “fado tropical”.

161. A ideia não era nova. Procurando reduzir os enormes custos de governação imperiais, no Reino Unido desde o fim da segunda guerra Boer que o slogan da eficiência se tinha revelado um poderoso agregador de vontades nacionais juntando individualidades de diferentes espectros políticos. Numa das mais marcantes conferências geopolíticas do início do séc. XX, Mackinder, como vimos, chamou-lhe “a luta pela eficiência relativa” (Mackinder, 1904, p. 422).

162. Conforme placa existente em frente ao edifício da sede da Diamang no Dundo. in *Romance de Luachimo - Lunda Terra de Diamantes*.

163. A Propósito da visita de Freyre à Diamang veja-se ainda Adriano Moreira: “Resultante da visita ao ultramar português que lhe foi proporcionada, na década de cinquenta, por Sarmento Rodrigues, abundam as críticas à falta de autenticidade na aplicação dos princípios do humanismo português cristão, e ficou célebre a polémica que o livro provocou com o Comandante Henrique de Vilhena, Presidente do Conselho de Administração da Companhia dos Diamantes de Angola, no Diário de Notícias de Lisboa. Era este último um grande organizador e administrador, homem predominantemente de acção orientada por vasta cultura, mas inclinado naturalmente e sobrevalorizar os resultados da gestão por objectivos, o avanço técnico e económico com os corolários da melhoria das condições de vida material das populações, e, por isso mesmo, menos atento aos valores recolhidos na definição do lusotropicalismo, às questões do relacionamento entre homens de etnias e culturas diferenciadas à luz de um autêntico pluralismo humanista”. (Moreira, 1987, p. 190)

Companhia de Diamantes de Angola - num tom geral de exaltação modernista centrado no processo produtivo dos diamantes e no impacto que esse processo tem no desenvolvimento da Lunda, uma região de Angola que, como é frisado, tem metade da dimensão de Portugal Continental. Do ponto de vista das imagens o filme de Baptista Rosa é “mais do mesmo” em relação a outros filmes anteriores feitos sobre a Diamang como *Lunda dos Diamantes* (22') de 1961, feito pela RTP, ou que abordaram o tema da Diamang no contexto da economia de angolana como os filmes de 1966 de Pascal-Angot : *Angola - Economia* (48') e *Angola - Economia I (Indústria)* (23'). A sensação de “já visto” no filme de Baptista Rosa deve-se em grande parte ao fascínio que o poder industrial da Diamang exerce sobre os realizadores dos filmes e o potencial de propaganda que daí nasce. Trata-se de dar a ver a eficiência na sua plenitude. A eficiência aplicada no processo industrial como resultado de um processo de gestão científico, no sentido que Frederick Winslow Taylor lhe deu. O que distingue o filme de Baptista Rosa dos outros é a inferência que a eficiência demonstrada a nível industrial pela superior aplicação dos princípios científicos de gestão pode e deve ser alargada às restantes esferas da vida humana, da habitação à saúde, da educação à organização dos tempos livres. Por isso do filme desprende-se, mais do que de qualquer dos outros, uma sensação de perfeição distópica, suavemente totalitária.

O que *Romance de Luachino* explica é de que forma a organização, os métodos e os princípios gerais da “boa gestão” aplicados na indústria dos diamantes na Lunda podem ser transpostos para o modo de governação de um território que tem uma área correspondente a metade de Portugal Continental com resultados surpreendentes. O centro do filme é a contradição entre o homem e a natureza, a luta do homem e a sua *tèchne*, para extrair os diamantes do ventre da terra. A brutalidade das imagens mostradas das zonas de exploração - onde, paradoxalmente, a “remoção do estéril” designa o processo de eliminação de toda a vida no solo - e a remoção do próprio solo e subsolo produzindo gigantescas crateras de areia e lama é amenizada com música africana ritmada sempre que são mostradas imagens de labor dos trabalhadores. Os gestos ritmados da remoção de lama à pá - um trabalho de onde se deduz um esforço muscular brutal - transforma-se assim quase numa dança africana de corpos atléticos e peles suadas. Sente-se aqui um cuidado no detalhe certo, relativamente aos outros

filmes que representam os mesmos gestos de labor. Os homens têm um ar saudável, bem constituído e bem disposto; nada neles indicia coerção ou exaustão. De modo que branco e negro; engenheiro e trabalhador braçal, cada um no seu mester, ali estão irmanados na luta titânica contra uma natureza que - já se sabe - só é pródiga se forçada.

Em 1964, Baptista Rosa tinha realizado um filme chamado *Lapidação de Diamantes em Portugal*. O filme descreve com a sensualidade que o tema exige o modo como finalmente se produzem os objectos minúsculos e brilhantes que fascinam indivíduos de superior civilização. Filmando na sede da Sociedade Portuguesa de Lapidação de Diamantes em Lisboa, o realizador antecipa o destino final do processo que irá acabar de filmar quatro anos depois em *O Romance de Luachimo*. A gramática é a mesma e creio que estaria dentro do que era moda em filmes industriais bem feitos na época - outros o confirmarão ou não - mas o que falta no filme é a vibração de África que a luz de uma janela aberta a Lisboa, reflectida na longa passadeira coberta de diamantes, não consegue substituir. Existirá na relação entre o trabalho da lapidação, meticuloso e quase microscópico e da extracção, brutal e desmesurado, como que uma metáfora da relação que se queria projectar da relação de Portugal com o Império? Talvez sim mas, como vimos, seria difícil que a Diamang pudesse ser considerada um caso replicável.

*O Romance do Luachimo - Lunda Terra de Diamantes* demorou cinco anos a ser feito. Através de uma nota de 14 de Agosto de 1962 ficamos a saber que o filme irá incorporar 15 minutos de outros entretanto filmados:

“O Romance de Luachimo”- Escrevemos à Direcção-Geral no sentido da captação de sons originais, no que respeita à jornada da “Festa Grande”, ser feita pela Missão de Recolha do Foclore Musical. Esta “Festa” juntamente com a “Festa Desportiva”, dará lugar a um filme independente, de cerca de 45 minutos a 1 hora. Dele, serão, depois tiradas cenas para o “O Romance do Luachimo”, não excedendo os 15 minutos de projecção” (Vilhena, 1962b, pp. 1,2).

Em 1964 *O Romance de Luachimo* é mencionado de novo:

“Temos procurado escolher para incluir neste filme, trechos de cantares quiocos ditos 'no trabalho' [...]. Não podemos, porém, aproveitá-los dado o ruído de fundo”(Vilhena, 1965). Finalmente, em 23 de Outubro de 1967, o filme está quase pronto: “Estão sendo ultimados os trabalhos relativos a este filme, para sua oportuna apresentação. Além da música foclórica, e daquela, de igual género, também aqui introduzida nas nossas colecções, o filme não conterà qualquer outra música estranha ao ambiente quioco e africano de uma maneira geral. Na verdade, o que faltava para completar a

parte sonora está representado por composições originais do Maestro Hermínio Nascimento [...]”(Vilhena, 1967).

Em 3 de Setembro de 1962, Baptista Rosa, à frente de uma “Brigada cinematográfica [...] constituída por gente competente e com bom feitio<sup>164</sup>” (Vilhena, 1962a, p. 2), estava na Lunda a terminar “um filme de conjunto da actividade da Companhia” que tinha começado a ser filmado em 17 de Março desse ano. No último dia filmou-se a “Festa do Boi Assado”:

Dia 3 - Apesar do pessoal nativo se encontrar esgotado pelas actividades desenvolvidas nos dias anteriores, com os filmes de recepção a Notáveis, artistas, foclore, acampamento, Festa Grande, etc., resolveu o Sr. Capitão Batista Rosa, à última hora, que se fizesse na Aldeia do Museu, um ba-tuque de quiocos, dançando em volta de um boi assado.

Fez-se a concentração e “dito e feito” - pelas 21 horas, a Brigada de Cinema iniciou as filmagens dos quiocos nas danças características, enquanto o boi, enfiado num grande espeto, volteava sobre o forte brazido. E, assim, os nativos batizaram esta reunião, chamando-lhe “festa do boi cansado”.

Concluídos os trabalhos de rodagem, a carne foi dividida pelo pessoal nativo que tomou parte no festejo, e depois, transportados para as suas aldeias”(Diamang, 1962).

A “Festa do Boi Assado” ou a “Festa do Boi Cansado”, que podemos ver no *Romance de Luachimo* assemelha-se em tudo à descrição. As palavras que descrevem as imagens e as suas condições concretas de produção levam-nos, porém, à revisitação das imagens: a aparente alegria dionisiaca da festa é substituída pela imagem de três homens que se entreadjudam para mover o boi sobre a fogueira que parece demasiado alta, demasiado feita à pressa, para poder assar o animal convenientemente sem antes o reduzir a carvão. O que antes tomamos por genuíno torna-se encenação. A aparente exaltação da vida, na morte do boi, repassa um cansaço de morte. A “Festa do Boi Cansado” é uma metáfora da relação da Diamang com os nativos?

Deixo-me fotografar, no próprio Museu, ao lado de um velho soba, vestido como nos seus velhos dias de príncipe e que a Companhia conserva para dar pitoresco às ruas do Dundo. Um pobre soba carnavalesco. A sua sobrevivência, como figura já quase de museu, é simbólica de toda uma política de exterminação violenta e rápida, das culturas indígenas, a que se sentem obrigadas as grandes empresas capitalistas na África, mais necessitadas dos outrora chamados “fôlegos vivos”<sup>166</sup>(Piçarra, 2012, p. 138).

---

164. “Brigada de cinema formada pelos Srs. Capitão Batista Rosa, Navarro de Andrade e Aquilino Mendes [...]”(Diamang, 1962).

166. Gilberto Freyre in (Piçarra, 2012, p. 138).



Pouco mais de dez anos passados sobre a visita de Freyre é o mesmo espírito que subjaz ao filme? A vontade de dar a conhecer a cultura do Dundo por parte da Diamang - “creio que está no espírito do Sr. Administrador-delegado fazerem-se, mais tarde, algumas películas de curta-metragem, com feição marcadamente cultural, sobre vários serviços da Companhia, entre os quais os ligados ao Museu do Dundo” (Vilhena, 1962a, p. 3) - é consistente com a política de exterminação violenta e rápida das culturas indígenas executada pelas grandes empresas capitalistas em África? Afirmá-lo, creio, será demasiado simplista; a simplificação serve a Freyre mas não me serve a mim. Freyre procura contrastar o Imperialismo Capitalista Expansionista - do qual a Diamang seria uma encarnação - com a Nação Luso-Tropical. O que eu procuro dar a ver é uma pluralidade de pontos de vista capaz de alimentar o debate sobre o papel que este filmes tiveram, e têm, no modo como ainda hoje nos vemos a nós próprios e vemos os outros.

#### **(d) O Cinema para Indígenas da Diamang**

No relatório e Contas da Administração da Diamang de 1954 pode ler-se:

O “Cinema para indígenas” de que vos demos conta no relatório antecedente e que constitui uma das mais interessantes realizações da Companhia em benefício dos povos da região, tão grande é a projecção de que ele se reveste como instrumento de civilização e de formação mental do indígena, vem funcionando com a devida regularidade desde a sua estreia que teve lugar, como sabeis, em 19 de Março do ano findo, data em que, com grande sucesso, se deu início, na mina de Chitotolo, ao primeiro ciclo mensal das respectivas sessões.

Desde aquela data até ao fim do exercício de que estamos tratando, receberam-se 19 programas (...). Todos eles, previamente sujeitos à fiscalização da nossa Direcção Geral na Lunda e compostos por filmes educativos e de recreação adaptados à mentalidade do indígena, atraíram milhares deles aos locais da exibição, com pleno êxito dos fins com que tão útil realização se tiveram em vista.

Por vezes se filmaram com os recursos, por enquanto modestos, de que se dispõem nas explorações, trechos do serviço das minas e cenas da vida familiar indígena, constituindo atraentes documentários locais, como o relativo à última “Festa Grande”, que despertaram ao máximo o entusiasmo dos espectadores. São na realidade as películas de maior êxito - aquelas em que os indígenas podem ver-se no écran, nos seus trabalhos, nas suas festas e vida familiar, e reconhecem-se a si próprios e aos seus companheiros. Dentro desta realidade, estamos tratando de adquirir o material de filmagem adequado a dotar os serviços fotográficos do Dundo de modo a produzir documentários do género indicado. (...)

Durante o exercício que nos ocupa, e só em parte dele, menos de 10 meses, o cinema ambulante esteve em funcionamento, tendo percorrido 10 217 quilómetros e dado 171 exhibições com a duração total de 151 horas - e com elas atraíram 75.552 espectadores, ou seja uma média de 442 por

exibição. Sessões houve com assistências compreendidas entre 900 e 1300 indígenas - e se outras se mostraram menos concorridas foi por motivo de chuvas e de muitas delas se realizarem em locais pouco povoados, como de justiça era que se fizesse também (Porto, 2001, pp. 74-76).



Carrinha do cinema ambulante - Arquivo Diamang Digital

A ideia de sessões de cinema para indígenas começou a ser discutida a partir de 1945. Em 5 de Dezembro desse ano, José Redinha, conservador do Museu do Dundo, dizia:

(...) a respeito do cinema entre os indígenas, oferece-se-nos dizer que este assunto tem merecido a atenção de vários colonialistas, e W. Harloff, antigo membro das índias Holandesas, publicou em “L’Eclair Colonial et Maritime” de Bruxelas, um longo artigo intitulado “o perigo do cinema entre as populações indígenas”.

De M. Benon, em “L’Afrique Française”, reproduzimos o seguinte: - “segundo os mais entendidos, os indígenas mal compreendem filmes franceses mais ou menos romanceados. As cenas de amor parecem-lhes irrisórias ou inconvenientes; o que eles reclamam são aventuras de que nos dão modelo ou padrão o Far-West”. (...) Ao sonoro é preferível o cinema mudo (...).

Bem entendido, que a par dos filmes do género Far-West outros há que devem ser apropriados, como alguns documentários, bonecos animados e cenas cómicas, embora não possam, sem dúvida, excluir uma rigorosa escolha, principalmente pelo facto de que os indígenas devem ter tendência a considerarem reais todas as cenas filmadas, inclusive as maiores fantasias e disparates”(Redinha, 1945, pp. 3,4).

A partir de 1955 o “Cinema para Indígenas” será feito pelo Serviço de Propaganda e Assistência à Mão-de-Obra Indígena (SPAMOI) da Diamang com uma “fourgonnette” adaptada para o efeito.

Em 1964, uma nota de 8 Janeiro intitulada “Cinema Itinerante para Indígenas”, dá-nos uma ideia do estado da arte. O relatório começa por evidenciar os cortes nos filmes a exhibir:

(...)passagens consideradas actualmente impróprias; mapas muito evidentes, legendas e outros factores propícios ao reclamo de territórios vizinhos; e letreiros de filmes nacionais com a palavra colónia.(Silva, 1964a).

Partes dos cortes nos filmes da Diamang tinham um racional. A política ultramarina tinha proscrito a palavra colónia e com ela toda uma nomenclatura, toda uma forma de nomear os fenómenos coloniais, que exigia uma vigilância constante. Durante anos os discursos sobre as colónias estarão cheios de deslizes e era isso que era preciso rever. As passagens não são impróprias em si mas “são actualmente consideradas impróprias”. O racional dos cortes compensava aquilo que para muitos colonialistas era uma irracionalidade: a mudança de nomenclatura imposta pela metrópole e a nova política colonial<sup>166</sup>. Compreende-se também a necessidade de eliminar mapas “muito

---

166. "A nova política colonial portuguesa resulta da necessidade de adaptar o Império ao mundo que emerge do final da II Guerra Mundial: O Império Colonial é substituído pelo Ultramar. Em 1951, após a revisão constitucional no âmbito da qual as colónias portuguesas são transformadas em províncias ultramarinas, Gilberto Freyre é convidado, pelo então Ministro do Ultramar, Sarmento Rodrigues, para um périplo pelas colónias portuguesas, na sequência do qual publica, em 1953, *Aventura e rotina* e *Um brasileiro em terras portuguesas*. Em 1954, Nagar Haveli e Dadra são anexados pela Índia que, desde a sua independência, em 1947, reclamava estes enclaves assim como Goa, Damão e Diu. Em 1955, Portugal torna-se membro da ONU: a conformidade com os princípios da Carta da ONU vai conviver com a necessária resposta ao desenvolvimento do movimento anti-colonialista que emerge da Conferência de Bandung. A partir da segunda metade da década de 50 do século passado o regime vai intensificar a apropriação do luso-tropicalismo de Freyre para demonstrar que Portugal não tem colónias mas províncias de além-mar. “Simultaneamente, a teoria de Freyre é integrada pela academia, por via de Adriano Moreira, que introduz o luso-tropicalismo na cadeira de Política Ultramarina, que lecciona no Instituto Superior de Estudos do Ultramar (ISEU). Através de Jorge Dias (antropologia), Orlando Ribeiro (geografia) e Almerindo Lessa (ecologia humana), o luso-

evidentes” visto que os mapas são na expansão imperial instrumentos de conquista e governação e parece consistente retirá-los do domínio público produzido pelos filmes. Deste tipo de cortes poderíamos deduzir que muitos filmes abordavam realidades familiares aos “indígenas” condição que lhes permitiria discuti-los.

Uma consulta da lista de 95 filmes disponíveis em 1964 revela, no entanto, apenas quatro filmes potencialmente perigosos: *Primeira Festa Grande na Diamang*, *Finais desportivas de 1952*, *Bambuki* em Andrada, *Luanda cidade feiticeira* e um *Passeio à Cameia*. O resto de catálogo é composto por “documentários, bonecos animados e cenas cómicas”. Entre o *Rueze polícia esperto* e a *Viagem Presidencial à Guiné Portuguesa*; entre o *Chimpazé aviador*<sup>167</sup> e o *Darwin tinha Razão*; entre a *vida da Térmitas* e os *Descobrimentos Henriquinos (The explorations of Prince Henry)* não conseguimos encontrar nenhum filme modelo “Far-West”.

Nos anos seguintes a situação mudará. Esta mudança será justificada pelo sucesso que o cinema itinerante vai ter junto das populações a avaliar pelo que, em Janeiro de 1964, Pinho Silva escreve:

Assistimos à exibição de filmes nas aldeias e verificámos que o número de espectadores aumentou grandemente. Informam-nos que na última sessão realizada no Terreiro de Foclore do Dundo (...) reuniu cerca de mil nativos e muitos brancos (Silva, 1964a).

Em 1966 são acrescentados dois filmes ao catálogo do cinema itinerante: *Imagens da Lunda (A) 16'8"* (preto e branco) e *Imagens da Lunda (B) 34 '20"* (cores)(Silva, 1966, p. 2) e foram produzidos dois novos filmes da secção de Arqueologia<sup>168</sup>.

---

tropicalismo é abordado em teses, de licenciatura e doutoramento, tornando-se inspirador em trabalhos teóricos e de campo. Castelo [Claudia Castelo] considera que a politização da teoria de Freyre tem, portanto, consequências também no campo científico obedecendo a uma instrumentalização clara da mesma para fins que não são só científicos mas que são sobretudo políticos.”(Piçarra, 2012, pp. 108,109).

167. Devia fazer parte de uma série porque o *Chimpazé bombeiro* e o *Chimpazé marinheiro* também integram o catálogo.

168. “1966 Filmes da Secção de Arqueologia: 'Reconstituição da Talha e Uso de Utensílios de Pedra' 1ª parte, 'Forno de Fundição de Ferro' 2ª parte. Filmes de 16mm a cores

A partir de 1968 começam a ser produzidos filmes que têm assumidamente em consideração o público “nativo” e as necessidades do cinema itinerante :

Aproveitando o entusiasmo dos nativos verem projectados em ecrã de cinema assuntos locais, procedemos à realização de três filmes de interesse a este serviço, baseados em temas tradicionais, como “Danças folclóricas da Lunda”, “Mukunda”, dos quiocos e “Mandioka”. Este último acompanha o desenvolvimento da “mandioca” desde o desbravamento da floresta até à refeição do “bombó” cozinhado.

Os filmes “Danças da Lunda” e “Mandioca” foram enviados à Sede Social para apreciação e colocação de banda magnética para sonorização. Quanto ao filme da “Mukanda” esperamos concluí-lo no próximo cacimbo e seguidamente enviá-lo à Sede, para o mesmo fim que foram os outros acima referidos. Este filme mostra todas as cerimónias praticadas num acampamento de circuncisão, durante o período de duração que vai de 8 a 12 meses. Está bastante adiantado (Diamang, 1968, p. 19).

Em 1969, o Centro de Informação e Turismo de Angola vai filmar na Lunda e faz-se de novo referência ao filme *Mandioca*<sup>169</sup> :

Brigada de Cinema do Centro de Informação e Turismo de Angola - Chefiada pelo Dr. João Van Zeller<sup>170</sup> e composta pelos operadores Manuel da Costa Braz, António Manuel de Sousa e Alfredo Vaz Saraiva, ocuparam-se de 27 de Junho a 1 de Julho, da filmagem das salas e objectos em pormenores. Na Aldeia filmaram e fotografaram danças da região (Videira, Fontinha, Pedro, Oliveira, & Vilhena, 1970, p. 22).

Filmes de 16mm - Gravou-se com os grupos folclóricos Kiokos, música própria para o fundo do filme sobre “cultura da mandioca pelos processos nativos”. Aguarda a oportunidade de o locutor da “Rádio Diamang”, Sr. Simons, poder proceder à sonorização (Videira, Fontinha, Pedro, Oliveira, & Vilhena, 1970, pp. 13,14).

Inicialmente, as sessões de cinema exibiam cerca de dois mil pés de filme durante 45 minutos sem interrupções. Por razões de sobreaquecimento da máquina de projectar, em 1969, as sessões passaram a ter dois intervalos “durante os quais, bem como antes do início do serão, os nativos poderão escutar música aliciante” (Silva, 1964a, p. 17).

---

Foram enviados à Sede Social, Direcção Administrativa, dois filmes de 16 mm. a cores, um referente à 'Reconstituição da Talha e Uso de Utensílios de Pedra' - 1ª parte e o outro, sobre o 'Forno de Fundição de Ferro' - 2ª Parte.

Enviámos também os dois exemplares dos guiões referentes aos filmes.

Legendas para os filmes de 16mm.

As legendas para os filmes da Secção de Arqueologia, foram refeitas com desenhos a guache e letras recortadas em fibrex, sobre folhas de cartolina com 66x49 cm.. A filmagem destas legendas foi feita num dos pátios do museu, pelo encarregado do Laboratório Fotográfico”. (Videira, Pedro, Cardoso, Moreira, & Vilhena, 1967, p. 34).

169. Creio tratar-se do filme *Mandioca 1966 24*” (ANIME - 204277) que sendo assim será posterior a 1970.

170. Chefe de serviços de Imprensa e Radiodifusão e Televisão (do CITA) (Videira, Fontinha, Pedro, Oliveira, & Vilhena, 1970, p. 16).

O nativo da Lunda, habituado desde sempre aos grandes benefícios que a companhia lhe concede, não via neles, ao que parece, regalias especiais nem motivo para agradecimentos, talvez por os considerar como as estações do ano, o crescimento do capim ou o correr da água nos rios.

Mas teve notícias do caos que reina além fronteiras<sup>171</sup>, das privações que sofrem os amigos que lá habitam e da morte de tantas pessoas de família à míngua de assistência; e então acordou, olhou à sua volta, reparou no bem que lhe fazem e, como canta a propósito de tudo, cantou o seu agradecimento.

Assim aparecem as canções de gratidão (Silva, 1964b, p. 1).

Uma dessas músicas “aliciantes” era a Canção nº115 - uma canção de gratidão à Diamang - que “foi intercalada, a intervalos de 15 minutos, nas bobinas de música destinada ao cinema itinerante, para ser conhecida em toda a região”(Silva, 1964b, p. 4).

Uacalacala Companhia!

Tata uá éssuè, Companhia!

Tata mupema, Companhia!<sup>172</sup>

### **(e) Caliban ou o homem a quem roubaram o nome**

“Eu anexaria os planetas se pudesse” (Arendt, 1962, p. 121) disse Cecil Rhodes. Fundador da Rodésia e um dos principais protagonistas do projecto expansionista do imperialismo inglês em África no final do século XIX, Rhodes foi igualmente o fundador da companhia de diamantes *De Beers*. De que forma o espírito de Rhodes influenciou a cultura da Diamang? Podemos constatar, através dos seus filmes, que a tessitura da Diamang vai desde a organização dos tempos livres dos seus trabalhadores até à governação de um território, passando pela gestão de um negócio complexo. A avaliação comparativa da Diamang relativamente às práticas coloniais de referência revela que está mais afinada com Imperialismo Inglês do que com Imperialismo

---

171. Manuel Pinho Silva refere-se à grave situação de instabilidade política no vizinho Congo que emergiu do assassinato de Patrice Lumumba, primeiro-ministro eleito após a independência e assassinado em 17 de Janeiro de 1961 com a cumplicidade do Presidente Eisenhower dos Estados Unidos e do governo Belga. (Witte, 2001)

172. *Obrigado Companhia!*  
*O pai de nós todos é a Companhia!*  
*O bom pai é a Companhia!*

Francês o qual sempre inspirou, com algum atraso, o Português; que está mais próxima em espírito da Rodésia do que do seu vizinho Congo Belga onde a sua companhia-mãe, a *Forminière*, procurava ainda resolver o problema gravíssimo de escassez de mão de obra resultante da política “Exterminar todos os brutos”(Conrad, 1997, p. 85) de Leopoldo II da Bélgica. A tensão entre a política colonial portuguesa e a política da Diamang existia e o episódio Gilberto Freyre está longe de ser um caso único. Mas, feitas as contas a Diamang nunca esteve no Dundo para fazer política mas sim para fazer negócios; a política foi uma necessidade decorrente de não ter encontrado “fornecedor à altura”, ou seja, um governo colonial capaz de satisfazer as suas necessidades de governação territoriais sem ter que se dedicar directamente a isso. *Mutatis Mutandis*, o Museu do Dundo e o Centro de Manutenção de Lucapa correspondem ao mesmo tipo de necessidade a satisfazer: a reprodução e manutenção de factores de produção - mão de obra e máquinas. Rhodes pode ter inspirado sim, mas Rhodes sempre foi um expansionista e a Diamang, se bem que filha de uma expansão da Forminière, creio que nunca teve intenção de se expandir para além da Lunda. Seja como for, na Diamang o sentido do movimento foi sempre do aprofundamento e governação e não da expansão e conquista. É a esta luz que proponho que olhemos a política cultural e os filmes da Diamang, dentro dela.

Na Diamang, a cultura é um instrumento de gestão empresarial, produz a energia da governação territorial e torna evidente a superioridade civilizacional que legitima o próprio modelo de gestão e governação<sup>173</sup>. Os filmes de arqueologia, etnologia ou etnografia produzidos pela Diamang são uma montra de um trabalho profundo de investigação, protagonizado até 1959 por José Redinha e continuado depois dele, que ultrapassa em muito as competências típicas de uma empresa. O reconhecimento internacional do trabalho efectuado no Museu do Dundo e do seu valor científico demonstra uma superioridade civilizacional que combina muito bem com a imagem

---

173. Vidé *As Leis do Crescimento Espacial dos Estados*: “embora nem sempre as maiores culturas tenham sido as maiores construtoras de Estados [...] todos os grandes Estados do passado e presente pertencem a povos civilizados”(Ratzel, 1969, p. 18). Friederich Ratzel, em 1896, enuncia a primeira lei da expansão imperial. Para ele a cultura produz a energia de expansão do Estado. O tamanho de um Estado reflecte a dimensão da sua cultura, medida do seu estádio na escala civilizacional. A cultura precede a expansão e consolida-a depois de ela ter acontecido.

da eficácia empresarial de gestão de recursos. Por isso, a Diamang é uma excelente mostra internacional do império colonial português - *à contre coeur* - precisamente porque nada ou quase nada tem a ver com ele. O filme *Terra Rica*, de 1973, que a Diamang produz para se dar a ver a ela própria, ainda que possa ter impressionado os espectadores dessa época - a projecção como um oásis numa Angola onde qualquer legitimidade de dominação estava a ser posta em causa por povos em armas - não deixava de ter o sabor suspeito do auto-elogio. *O Romance de Luachimo - Lunda, Terra de Diamantes*, de 1968, o mais completo filme que já se fez sobre a Diamang, uma espécie de filme de filmes onde se reciclam imagens e sons da Lunda, não tendo sido produzido pela Diamang mas pela RTP e portanto escapando à acusação de auto-elogio, não deixa de ter as características de filme bem feito de propaganda. De todos os filmes, são as curtas-metragens de cunho “marcadamente cultural” as que cumprem melhor o seu papel de instrumentos de política cultural e portanto de gestão empresarial e governação territorial. Isto deve-se ao facto de muitos deles serem o melhor testemunho de posse sobre um território num contexto internacional em que o colonialismo português, que sempre tinha reclamado um direito histórico sobre os territórios, era criticado por falta de domínio efectivo. A manifestação de um conhecimento científico profundo, e nalguns casos vanguardista, relativamente ao território da Lunda era assim a melhor forma de demonstrar, sem o dizer, esse domínio ao mundo. Mas o fenómeno mais extraordinário provocado por estes filmes de 16 mm - muitos dos quais chegaram até nós sem locução ou qualquer outro som - não será esse. O mais extraordinário é que estes filmes - espécie de enteados pobres da produção cinematográfica da Diamang - projectaram “a posse em comum de um rico legado de lembranças;[...] (e) o consentimento actual, o desejo de viver em conjunto” (Renan, 1882, pp. 26-27) tão bem ilustrado pela história do soldado da Diamang. No cinema do Dundo, no “cinema itinerante para indígenas”, estes filmes projectaram a Nação do Dundo, a Nação da Companhia de Diamantes de Angola.

Em 1947, José Redinha, na altura conservador do Museu do Dundo da Diamang e impulsionador do cinema na Diamang, manifestava a sua discordância relativamente à Portaria N° 5.629, de 14 de Agosto de 1946, do Governo Geral de Angola. A Portaria regulava e tornava obrigatório o uso de vestuários de tipo europeu, aos indígenas em



trânsito nas povoações. Para Redinha, esta Portaria relevava do olímpico desprezo da indústria de tecidos portuguesa pelas necessidades específicas dos povos indígenas, talvez não só a ela:

É esta falta de espírito, é esta indiferença mórbida, a razão primordial das múltiplas causas que criam os males, complexos por isso, e por tal, difíceis de remediar. A colonização recente-se, e muito, dessa pobreza de espírito, que cria nas almas um ambiente como o das casas velhas e mal arejadas, espécie de bolor que cobre a vida e as coisas duma pátina cinzenta, monótona e apodrecida. O preto, matéria viva e sensível (que a colonização materialista nos desculpe a ousadia), agastase profundamente com esta mentalidade. Sente-a. Deplora-a. Um dia detesta-a. Quando puder combate-a. (Redinha, Amorim, Vilhena, & Paulo, 1947, pp. 30-38).

Creio que foi precisamente no combate a essa falta de espírito que o cinema de índole cultural da Diamang foi criado. Porque, continuando a citar José Redinha: “É mais fácil prever que remediar. Mais fácil evitar que reprimir. Tal método é, também, mais elegante, mais inteligente, mais humano.”

Em 1959 José Redinha demite-se da Diamang. O combate à falta de espírito tinha-o conduzido à procura da “África Moderna”. Redinha vai longe demais para o gosto da Administração da Diamang: propõe a organização de palestras e conferências educativas no Terreiro do Folclore, começa “a escrever artigos a propósito de “colonização”, de “anti-colonização” e de “contactos raciais” (p. ex. Garcia da Horta Vol IV, nº 3, 1958) (Redinha, Oliveira, Videira, Vilhena, & Vilhena, 1959, pp. 2,3) e oferece à Biblioteca do Museu um volume da revista *Présence Africaine*<sup>174</sup>.

No filme *Mensagens de Natal 1971* não consegui nunca perceber o nome do soldado da Companhia Portuguesa de Diamantes. Podia chamar-lhe Caliban, mas Caliban - que já não responde pelo nome - diz:

Chama-me X. Será melhor. Como quem diz o homem sem nome. Mais exactamente o homem a quem roubaram o nome. Falas de história. Muito bem, é história e famosa! Cada vez que me chamares, isso lembrar-me-á o facto fundamental, que tu me roubaste tudo e até a minha identidade! Uhuru!

(Césaire, 1969, p. 28)

---

174. Revista fundada em 1947 por Alioune Diop. Lugar de expressão do movimento *négritude*, nela escreveram entre outros: Aimé Césaire e Léopold Sédar Senghor.



Homem Cacongo- Arquivo Diamang Digital

### 3. A Geografia da Libertação

Do ponto de vista do colonizado, posição a partir da qual eu escrevo<sup>175</sup>, e escolho privilegiar, o termo “investigação” está indissociavelmente ligado ao imperialismo Europeu e ao colonialismo. A própria palavra, “investigação”, é provavelmente uma das palavras mais sujas no vocabulário do mundo indígena. Quando mencionado em muitos contextos indígenas, provoca o silêncio, conjura más memórias, faz aparecer o sorriso que é conhecedor e não confia. (...) Os modos nos quais a investigação científica está implicada nos piores excessos do colonialismo permanece uma história poderosamente recordada para muitos dos povos colonizados do mundo. É uma história que ainda ofende o sentido mais profundo da nossa humanidade. Só saber que alguém mediu as nossas “faculdades” enchendo os crânios dos nossos antepassados com sementes de painço e comparando a quantidade de sementes de painço com a capacidade de raciocínio ofende o nosso sentido de quem e o que somos. (Smith, 2006, p. 1)

Edward Said chamou a atenção para o papel da produção científica no processo de expansão imperial mas também nos sugeriu que não dissociemos essa ciência da expansão da produção dos imaginários que a legitimam. Para Said o imperialismo não é dissociável da produção cultural assuma ela formas populares ou eruditas, seja ela científica ou “fonte de identidade”(Said, 1994, p. xiii).

Procurámos nos pontos anteriores fazer a “engenharia reversa” do processo de produção das disciplinas geográficas no período da expansão imperial e ao mesmo tempo procurámos através de exemplos retirados da literatura e do cinema entender de que forma as representações, e os imaginários criados por elas, ajudaram a legitimar os impérios. Queremos agora olhar para a frente. Como pode a teoria e prática da geografia entrar em ruptura com o legado imperial e colonial ?

#### **(a) O Investigador Investigado: as metodologias qualitativas**

Podemos à partida pensar que a utilização de métodos quantitativos - como a medição dos crânios humanos com sementes de painço para determinação do intelecto - é a prática mais consistente com as necessidades de legitimação da expansão e que os métodos qualitativos têm outra natureza, digamos, mais humana mas a verdade é

---

175. Linda Tuhiwai Smith é professora especializada em educação e escreve na qualidade de mulher Maori da Nova Zelândia.

que os factos parecem demonstrar o contrário e a história está cheia de exemplos de estudos científicos sobre o “Outro” que utilizam aproximações qualitativas, métodos qualitativos e que não deixam, por isso, de ser eficazes instrumentos de dominação e opressão. A utilização de métodos qualitativos na geografia humana é em grande parte devedora duma tradição que lhe chega da sociologia e da antropologia e que tem início sobretudo nos anos 20 e 30 do século passado. Na sociologia, com Robert Park ou Everett Hughes, da chamada escola de Chicago. Na antropologia, durante o mesmo período, “os estudos de Boas, Mead, Benedict, Bateson, Evans-Pritchard, Radcliffe-Brown e Malinowsky definiram o enquadramento do método de trabalho de campo (...)”(Norman & Lincoln, 2000, p. 1). No entanto, a chamada observação participante etnográfica, uma das metodologias no catálogo da investigação qualitativa, surge no final do século XIX em grande parte pela mão da antropologia do oeste selvagem que “participava na ideologia da fronteira oeste caracterizando as culturas nativas de ‘selvagens’ e ‘indomadas’ pela civilização”(Visweswaran, 1998, p. 87). Uma parte deste movimento é protagonizado por mulheres antropólogas. Matilda Coxe Stevenson (1849-1915)<sup>176</sup> e Alice Fletcher (1838-1923) são possivelmente as mais conhecidas mas tinham sido precedidas por Erminnie Adele Platt Smith (1836-1886), a qual publicara em 1883 um estudo sobre os mitos dos índios iroqueses, e seriam seguidas, entre outras, por Zelia Nuttall (1857-1933), que estudou as culturas pré-colombianas da América Central e a cultura pré-asteca do México, ou Frances Densmore (1867-1957), que se dedicou à colecção e preservação da música das tribos da América do Norte, ou ainda Elsie Clews Parson (1874-1941), fundadora da New School (Universidade de Nova Iorque), conhecida pelos seus estudos das tribos nativas americanas do Arizona, Novo México e México. Estas mulheres tinham abandonado o conforto dos livros e dos museus para irem estudar as tribos índias “como elas eram”:

Enquanto estávamos em Boston em 1879, uma senhora disse-me que depois de ter estudado etnologia durante anos em livros e museus queria agora visitar as tribos índias nas suas próprias caba-

---

176. Matilda Coxe Stevenson é membro do proclamado primeiro casal da história da antropologia. Matilda casa em 1872 com James Stevenson e em 1879 iniciam as suas viagens ao sudoeste dos Estados Unidos tendo publicado em 1881 o resultado das investigações sobre os povos Zuni do Novo México cuja reserva tinha sido reconhecida oficialmente pelo governo dos Estados Unidos em 1877. Em 1885 Matilda Coxe fundou e foi a primeira presidente da Sociedade Antropológica Americana de Mulheres.

nas, vivendo como eles viviam e observando pessoalmente os seus costumes diários - especialmente as maneiras das mulheres e crianças.

“Já alguma vez acampou?” Perguntei eu.

“Não, nunca.”

Achei difícil levar o plano a sério. Ela, um produto esmerado da vida urbana, estava evidentemente a aproximar-se dos quarenta. Não conseguia imaginá-la a abandonar os confortos da sua casa para ir até à fronteira longínqua e ir viver entre os índios numa cabana índia. Ainda assim pareceu-me estar tão decidida que eu relutantemente aceitei levá-la um dia com o nosso grupo na viagem que ela queria. Mas fiz-lhe um aviso justo: “Não será capaz de suportar uma viagem desse tipo. Dormirá no chão frio. A comida será estranha para si. Vai encontrar tempestades na pradarias e ficará molhada até aos ossos. O sol abrasador e o vento vão empolar a sua cara e mãos. Dias longos de viagem vão deixá-la exausta. Não terá privacidade nem de noite nem de dia. Estou seguro que nunca conseguirá aguentar.”

“Sim, eu posso!” insistiu ela.<sup>177</sup>

A senhora chamava-se Alice Cunningham Fletcher, tinha 41 anos quando em 1879 encontrou Thomas Henry Tibbles, o contador da história. Fletcher era nessa altura membro activo do movimento sufragista de Nova Iorque e tinha estudado Etnologia com Frederick Ward Putnam, director do Museu Peabody de arqueologia e etnologia de Harvard. Tibbles era jornalista e tinha participado nas guerras de fronteira no Kansas (Kansas Sangrento) entre abolicionistas e escravagistas, do lado dos primeiros. Dois anos depois do encontro a “16 de Setembro de 1881, chuva, [Alice Fletcher] deixava a cidade de Omaha às 9:45”(Fletcher, 1881). Para trás ficavam as reservas Omaha do Nebraska, para a frente os Sioux do Dakota do Sul. A viajar com Fletcher estavam Thomas Henry Tibbles, Susette La Fleshe - ou “olhos brilhantes”, uma Omaha que viria a ser mais tarde a Senhora Tibbles por casamento com o jornalista - e Wajapa ou Ezra Freemont, um Omaha que virá a ter um importante papel de

---

177. Thomas Henry Tibbles, *Buckskin Blankets* (Nova Iorque: Doubleday, 1905), citado por (Visweswaran, 1998, p. 86). Thomas Henry Tibbles (1840-1928) foi jornalista, abolicionista e viria a tornar-se activista dos direitos dos índios americanos, tendo casado, em segundas núpcias, com Susette (“Bright Eyes”) LaFlesche, filha de “Iron Eye”, chefe do Omahas. Tibbles descreveu de forma inesquecível no *Omaha Herald* o massacre de *Wounded Knee* dos Sioux Lakota, perpetrado por um destacamento do 7º de cavalaria dos Estados Unidos. *Buckskin Blankets* trata-se de um livro de memórias.

mediação na investigação de Fletcher<sup>178</sup>. Alice Cunningham Fletcher veio a demonstrar, através da vida e obra, que efectivamente podia.

Fletcher foi pioneira no estudo da música dos índios nativos americanos<sup>179</sup>, um trabalho ao qual Frances Densmore viria a dar continuidade, transformando-se rapidamente numa especialista da “questão índia”. Em 1883 viria a ser encarregada, pelo Secretário do Interior, da divisão de terras Omaha. O mesmo aconteceu relativamente às reservas dos Winnebago e dos Nez Percés. Na década de 80 do século XIX, Fletcher dedica-se a criar propriedade privada<sup>180</sup>. Sob os auspícios da Associação Nacional das Mulheres Índias<sup>181</sup> promoveu um sistema mediante o qual eram emprestadas pequenas somas de dinheiro aos índios que quisessem comprar terras e construir casas. Para vender terras aos índios não foi tanto preciso convencê-los da obsolescência do conceito dos seus antepassados de que a mãe-natureza não se compra nem se vende, mas antes que essa era a condição de sobrevivência num ambiente definido por homens brancos que mentem e ameaçam com o extermínio. A sobrevivência estava dependente da capacidade de assimilar a civilização e os seus maneirismos. Susette La Flesche Tibbles, fotografada em Nova Iorque no seu vestido de dama de final do século XIX, aparece-nos muito mais convencional que Alice Fletcher na fotografia de Ormsbee da First National Gallery de Nova Iorque. Em geral, a praxis de Fletcher é marcada por um assimilacionismo que nos sugere um paralelismo com a outra “questão” que Arendt aborda no seu livro *Rahel Varnhagen*: a “questão judia”. Em

---

178. Do diário de Fletcher transcrevo: “21 Setembro de 1881 (...) Quando nos sentámos a comer o nosso jantar, Wajapa disse ‘Acredito que todos os homens brancos mentem’(...) olhei para ele enquanto falava e encontrei-o a olhar para mim com uma seriedade e um olhar fixo que nunca mais poderei esquecer. Tinha nele memória, julgamento, baseado em factos duros. Não parecia haver ali apelo - duas raças confrontavam-se ali e a minha era eminentemente culpada”(Fletcher, 1881).

179. O trabalho feito com o seu filho adoptivo Francis La Flesche - um dos primeiros antropólogos nativo americanos - de inventário da música Omaha permanece como referencial.

180. A partir de 8 de Fevereiro de 1887 foi generalizada a possibilidade de os índios terem posse privada da terra com a publicação Dawes Act pelo congresso dos Estados Unidos (Kappler, 1904).

181. O caso de Alice Fletcher, como o de Matilda Coxe Stevenson, chama a atenção pela primeira vez na história da investigação científica para o facto das mulheres terem acesso a informação que está por hábitos, cultura e normas vedada ao homem. Alice Fletcher, como Matilda Cox, deu grande relevância aos temas relacionados com as mulheres e as crianças tendo acabado por demonstrar a sua enorme importância não só na investigação antropológica mas também na acção política.

Fletcher, existem dois movimentos que se complementam: um determinado pela crença no progresso e na sua inevitabilidade e outro produzido pelo sentimento de estar a ser testemunha do desaparecimento da uma cultura condenada por esse progresso que era necessário salvar para a memória da América. Não se trata de salvar os índios e a sua cultura cujo fim é inevitável mas sim de assimilar os índios e a sua cultura tornando-as parte da América e da cultura da América. Quando, em 1915, seis anos antes da sua morte em 1923, Alice Fletcher edita um livro dedicado à juventude da América sobre os jogos e danças índias, o prefácio não esconde um sentimento nostálgico relativamente à relação entre o homem e a natureza que ela tinha encontrado entre os “antigos povos da América” que parece ter-se perdido, mas que ela crê poder reviver na juventude da América através do conhecimento da cultura desses povos antigos:

Este pequeno livro apareceu durante a seguinte experiência que tive há muitos anos quando vivia com os índios nas suas casas e prosseguia os meus estudos etnológicos:

Um dia, de repente, compreendi, com um choque forte que, ao contrário dos meus amigos índios, eu era uma estrangeira, uma estranha na minha própria terra natal; a sua fauna e flora não tinham lugar familiar afectivo entre a minha imaginação mental, nem nenhuns pensamentos de aspiração humana ou amor davam às sua montanhas e vales o encantamento da companhia pessoal. Eu estava só, até na minha própria solidão.

O tempo passou. O aspecto exterior da natureza permaneceu o mesmo, mas imperceptivelmente uma mudança trabalhou em mim até eu já não me sentir só num estranho e silencioso país. Tinha aprendido a ouvir os ecos de um tempo quando todas as coisas vivas nesta terra e até os variados ensombrados céus tinham voz, uma voz que era atentamente ouvida e devotadamente seguida pelo antigo povo da América. Daí para a frente, para mim as plantas, as árvores, as nuvens e todas as coisas tornaram-se vozes juntamente com as esperanças, os medos e as súplicas humanas.

Quando eu percebi quanto esta mudança me aproximou da nossa terra enquanto se tornava maior o meu apreço pela natureza, surgiu o desejo de encontrar uma maneira pela qual eu pudesse ajudar a tornar audíveis a outros a voz que eu ouvi, e a partir daí restaurar para os nossos montes e vales o seu elemento humano perdido. Impelida por este propósito recolhi estas danças e jogos com as canções nativas para que os nosso jovens possam reconhecer, apreciar e partilhar o espírito da vida antiga neste continente (Fletcher, 1915, p. v).

A alma de Alice Fletcher tinha sido submetida a um insondável processo de “cafe-realização”; agora que os índios estavam condenados a fazerem-se passar por brancos, as elites dos que “mentem sempre” ansiavam pela espiritualidade perdida dos “antigos americanos”. De algum modo o caso de Alice Fletcher mostra-nos, mais uma vez, que, por muito hegemónica que uma cultura seja, a troca com as culturas submetidas existe sempre, sendo o alcance e profundidade dessa troca apenas conhecido no tempo. A história parece demonstrar que o que caracteriza a cultura hegemónica não é

tanto a sua pureza mas pelo contrário a sua capacidade de incorporar as outras culturas como suas e fazer delas a sua condição de vitalidade e renovação.

No ano em que Alice Fletcher declarava a Thomas Henry Tibbles a sua decisão de abandonar os museus e os livros para fazer trabalho de campo, parte a expedição Smithsonian do casal Matilda e James Stevenson para o Novo México com o objectivo de inaugurar o trabalho de campo para o recém fundado Gabinete de Etnologia (Outono de 1879). Na expedição estava um jovem etnólogo de 22 anos que viria a levar o processo de “cafrealização” a um limite até aí ignorado. Chamava-se Frank Hamilton Cushing (1857-1900) e viveu com o Povo Zuni durante quase cinco anos, entre 19 de Setembro 1879 e 26 de Abril de 1884. No ano do nascimento de Bronislaw Malinowsky, que viria a consagrar conceptualmente a observação participada, Cushing estava quase no seu quinto ano de convivência com os índios Zuni. Durante esse período tinha-se tornado um daqueles que tinha decido estudar sem contudo ter abandonado as suas obrigações de investigador. Desta forma tornou-se o único homem na história que podia usar o título de 1º chefe de guerra Zuni enquanto simultaneamente era etnólogo dos Estados Unidos. Cushing foi membro do conselho da tribo Zuni e iniciado como “Sacerdote do Arco” mas isso não o impediu de voltar a Washington em 1884, dirigir-se à Sociedade de Geografia Americana numa conferência sobre as sete cidades de Cibola em 13 de Janeiro de 1885, ou publicar, em Abril do mesmo ano, na *Harper's*, o seu artigo “Ao longo do Rio Grande”. Mesmo durante o período em que vivia entre os Zuni, Cushing nunca deixou de publicar : “An Aboriginal Pilgrimage”, na *Century Magazine* em Agosto de 1882; “Logan's Land” no *Boston Herald* em 11 de Dezembro de 1882 e “Zuni Revisited” na *American Architect and Building News*, em 17 de Março de 1883.<sup>182</sup> Para Cushing, “o trabalho de campo não era um rito de passagem (...) a realidade vivida da experiência de campo era o centro da sua missão intelectual e emocional como ser humano”(Tedlock, 1991, pp. 70,71). Cushing, mais do que a hibridez da “cafrealização”, ostentava a biculturalidade dos mediadores perfeitos e talvez isso tenha imposto ao seu corpo e espírito mais do que aquilo que eles poderiam suportar. Cushing morre aos 43 anos. “Joan Mark, ao

---

182. Fonte: (Cushing, 2002, p. 22).



propôr Cushing como uma das figuras críticas na história da antropologia americana, lembrou o elogio que lhe tinha feito Claude Lévi Strauss como precursor do estruturalismo” (Cushing, 2002, p. xv) mas Cushing chama-nos sobretudo a atenção para os limites da observação participada mesmo antes de essa metodologia ter adquirido a relevância que Malinowsky lhe concederia.

As condições históricas em que Cushing inicia a sua investigação entre os Zuni são mais uma vez e sempre as da expansão imperial do final do século XIX, desta vez a americana:

A revolta do México contra a Espanha em 1821 foi bem sucedida e as missões e os soldados espanhóis foram retirados do Novo México, cortando os Pueblos e as povoações espanholas do comércio com o sul e sujeitando-as às incursões índias. A breve prazo inicia-se o comércio com os Estados Unidos através do caminho de ferro de Santa Fé o que conduz, em 1846, à conquista sem sangue do Novo México e a sua subsequente aquisição através do Tratado de Guadalupe Hidalgo, dois anos depois. Os novos proprietários começaram por pacificar as tribos ainda selvagens das Planícies e do Sudoeste para explorar as suas novas possessões. Depois de o ter conseguido, tinha chegado o tempo de os estudar antes que as suas línguas e costumes tivessem desaparecido (Cushing, 1979, p. XIII).

A citação extraída do preâmbulo duma colectânea de textos de Cushing tem um duplo interesse. Por um lado evidencia, mais uma vez, a estreita relação entre a investigação e a expansão, por outro lado ilustra como a ideologia que esteve subjacente a essa expansão permanece num texto de 1975. O texto atribui aos novos conquistadores - americanos - o papel de pacificadores e civilizadores concedendo-lhes uma superioridade relativamente aos anteriores conquistadores espanhóis. E se a acção de pacificação tinha resultado naquilo que mais de três séculos de dominação espanhola tinham porfiado sem conseguir, é a acção civilizadora que melhor testemunha essa hegemonia que provocará a breve prazo o desaparecimento das línguas e costumes das tribos “ainda selvagens”. Aquilo que Francisco Vásquez Coronado e os seus herdeiros não tinham feito em séculos fariam os americanos em decénios e como prova última seriam capazes de fixar cientificamente, no limite e para sempre, um mundo que estava a desaparecer através da sua acção civilizadora legando assim aos conquistados a memória do que eles - índios - verdadeiramente tinham sido. Tal é a natureza da investigação de Cushing, ainda que à revelia de Cushing.

Esses são os limites da investigação em geral e não particularmente da investigação através da observação participada. Por junto colocam a questão de saber a

quem serve a produção do conhecimento e que interesses legitima. A outra questão ligada à primeira mas autónoma é quem produz e como se produz o conhecimento?

Deixar a varanda e ir para o trabalho de campo é o primeiro passo para o reconhecimento do investigador como pessoa, como corpo num lugar e no tempo, que se relaciona com outras pessoas que se constituíram como objectos de estudo. Mas sem esses objectos de estudo se tornarem eles próprios sujeitos de investigação pode o trabalho de campo enfrentar as fintas do poder hegemónico?

Podemos conceber a produção do conhecimento como um processo de co-produção e e isso pode funcionar como condição de superação de algumas patologias típicas do trabalho de campo. Por exemplo, Malinowsky descreve a sua experiência de utilização da fotografia na Nova Guiné e nas ilhas Trobriand durante o período da primeira guerra mundial (1914-18):

Fui a uma aldeia esperando poder fotografar algumas fases da dança *bara*. Passei uns meios pacotes de tabaco, depois assisti a algumas danças; depois tirei fotografias - mas os resultados eram pobres...eles não posavam o tempo suficiente para o tempo das exposições [fotográficas]. Durante momentos fiquei furioso com eles, particularmente porque depois de eu lhes ter dado as porções de tabaco eles tinham ido embora(Norman & Lincoln, 2000, p. 15).

Mas o que o episódio parece recomendar é que procuremos ir mais além no sentido de estabelecer novas referências na investigação qualitativa, indo para além da técnica de investigação e começando por colocar questões de natureza geográfica (espacial) e política. Adianto três:

O processo de investigação gera um espaço entre investigador e investigado ?

Qual a natureza desse espaço e a sua relação com o espaço público?

Que tipo de vínculos constitutivos podem ser desenvolvidos nesse espaço?

A experiência descrita por Malinowsky fala-nos de vínculos instrumentais. A relação que o investigador estabelece com os investigados é uma relação de carácter económico; o acordo é tácito: eles deixam-se fotografar na sua dança em troca de meios-pacotes de tabaco. A irritação de Malinowsky vem do facto de esse acordo tácito ter sido violado pelos investigados que ficaram com o tabaco e abandonaram a cena antes que ele tivesse oportunidade de fazer uma fotografia da dança em condições. Muitas vezes se terá passado antes e milhares de vezes esta cena se repetirá: iniciar a

investigação do “outro” com uma relação instrumental - dos espelinhos ao tabaco, das esferográficas à aguardente -, que, na verdade, permanece até hoje. Umas vezes o acordo tácito é cumprido, outras vezes não.

Esta permanência dos vínculos instrumentais deve-se em grande parte ao facto de eles agenciarem um modo de produção específico que estabelece a esfera económica como esfera dominante sobre as outras e daí os vínculos económicos - relações comerciais e relações de produção- aparecerem como dominantes sobre os vínculos constitutivos de natureza política. O episódio da conquista “sem sangue” do Novo México, que antecedeu o trabalho de Cushing, mostra um processo de expansão continental, tal como Mackinder o descreve, baseado na tecnologia do comboio e nas possibilidades de conquista militar que o caminho de ferro de Santa-Fé tinha aberto. Contudo, chama-nos sobretudo a atenção para a natureza económica da expansão e o modo como o corte do comércio com o sul e a abertura do comércio através do caminho de ferro facilitou essa expansão. No caso do Novo México de Cushing, como no caso da Nova Guiné de Malinowsky, os vínculos são de natureza comercial. Na expansão, como na investigação, a relação é de carácter instrumental.

O progresso que a expansão transporta é indissociável do comércio e da destruição dos vínculos constitutivos previamente existentes de modo a “libertar” os recém-submetidos dos constrangimentos que as línguas e costumes tradicionais lhe impunham. Só desta maneira era possível a sua inserção na civilização, no seu modo de produção, nas suas relações de produção e nas suas concepções do mundo. Por isso, o processo de expansão é necessariamente acompanhado da corrupção da identidade dos submetidos. Essa destruição para ser total e definitiva tem de passar por uma reapropriação por parte do conquistador da identidade dos vencidos. Fazendo a ciência dos seus hábitos e tradições dos quais anuncia a morte, o conquistador revela ao mundo o interior sagrado da identidade dos povos conquistados e desta forma não lhe rouba só o corpo mas também a alma.

Os índios, que no século XVIII tinham sido aliados da Confederação na luta contra o poder colonial Britânico<sup>183</sup> e depois da independência e sobretudo a partir de 1825, durante a presidência de Monroe, tinham começado a ser deportados em massa, isolados em reservas e proibidos de qualquer contacto com brancos, mas ainda assim “governados pelas suas próprias organizações tribais e de acordo com os seus próprios costumes e leis”(Walker, 1874, p. 109), começam, a partir dos anos 40 e 50 do século XIX, a ser ameaçados nos próprios lugares para os quais tinham sido deportados por centenas de milhares de pesquisadores de ouro, aventureiros, mineiros, rancheiros, comerciantes. Em 1871 é a própria autonomia de governo que é finalmente destruída quando o Congresso declara:

Daqui para a frente nenhuma nação indiana ou tribo dentro do território dos Estados Unidos será confirmada ou reconhecida como uma nação independente, tribo ou poder, com os quais os Estados Unidos possa firmar acordo”(Walker, 1874, p. 115).

Eram estes os índios que as pioneiras e pioneiros da observação participada investigavam e isso não merece ser esquecido. Eram estes os índios a quem, na década de 80 do século XIX, Alice Fletcher convenceu a fazerem empréstimos para comprar terrenos - inférteis e sem riqueza mineira - para construir a sua casa. Neste acto, estes seres humanos entregavam aquilo que lhes restava, o labor do seu corpo e o seu trabalho, numa relação que lhes era estranha e na qual os vínculos se faziam com entidades abstractas e poderosas, como o governo dos Estados Unidos ou entidades financeiras, mas mais do que isso entregavam a sua alma e a dos seus antepassados: “Como podemos nós comprar ou vender o céu - o calor da terra?”<sup>184</sup>

Em oposição a uma investigação baseada em vínculos instrumentais e trocas económicas podemos imaginar uma investigação baseada em vínculos constitutivos.

---

183. “O tratado com os Delawares em 1778 contemplava a formação de uma liga de tribos amigas sob a hegemonia dos Delawares, para constituir o 14º Estado da Confederação, na altura em armas contra a Grã-Bretanha, com uma representação proporcional no Congresso.” (Walker, 1874, p. 107)

184. Excerto de uma carta que supostamente terá sido dirigida pelo Chefe Seattle dos Duwamish ao Presidente Franklin Pierce em 1855. (Clark, 1985)

A chamada investigação participada em geografia <sup>185</sup> cumpre esses requisitos? Não creio que seja possível responder claramente à questão. A criação de vínculos constitutivos depende de um sem número de factores que, ainda que agenciados na metodologia, não se circunscrevem nela. Qual é o objecto do estudo? Como foi definido? Quem o definiu? Quem está envolvido no estudo e de que modo? Qual é o conceito da investigação como foi definido e por quem? Que tipo de relações afectivas podemos encontrar dentro dos participantes na investigação? Como se definem as suas relações funcionais formais e informais? É dada prioridade aos resultados ou ao processo? Como se utilizam os resultados e quem o faz? A investigação participada é um passo importante no sentido de evitar os erros da observação participada porque pressupõe um maior envolvimento dos sujeitos mas a questão que se coloca é ainda se esse envolvimento é instrumental, ou seja, é uma transfiguração da relação de troca tabaco-fotografia. Isso não pode ser determinado por exemplo através da percentagem de participantes de uma comunidade que participa no estudo sobre essa mesma comunidade mas através da qualidade das relações que se estabelecem no seio da equipa de investigação.

No domínio dos métodos qualitativos a intensificação do debate sobre investigação-acção participativa<sup>186</sup> tem sido acompanhada por uma contribuição crescente da

---

185. “A pedra angular da IP ( Investigação Participada) é que ela envolve os convencionalmente “investigados” em alguns ou todos os estágios de investigação, desde a definição do problema até à disseminação e acção. A propriedade da investigação é partilhada com os participantes, que negociam processos com o investigador académico(...) a IP envolve, portanto, uma aproximação colaborativa e não-hierárquica que dá uma reviravolta no modo como usualmente os académicos trabalham fora das universidades.”(Pain, 2004, p. 652). Na IP o geógrafo, que na observação participada estava tendencialmente “fora de campo” e mantinha a “neutralidade”, como condição de “objectividade”, passa a mediador entre a realidade académica e os fenómenos que impregnam o dia-a-dia das pessoas. O investigador assume uma identidade e ganha uma experiência de espaço que são o ponto de partida do diálogo que se irá estabelecer com os sujeitos que são objecto de estudo. Além disso, o corpo do investigador é assumido como instrumento de investigação: “Muitas vezes os investigadores posicionam-se relativamente à raça, idade e género, mas o corpo é menos frequentemente discutido como instrumento de investigação (...) Nós concluímos que o corpo é um instrumento primordial através do qual todas as interacções e emoções se filtram no acesso aos sujeitos da pesquisa e suas geografias”(Longhurst, Ho, & Johnston, 2008, p. 208)

186. “Investigação-acção participativa (IAP) é um termo que dá cobertura a uma variedade de aproximações participatórias de investigação orientada à acção. Numa definição mais simples, IAP envolve investigadores e participantes trabalhando em conjunto para examinar um situação problemática ou uma acção para a melhorar (Wadsworth 1998). Durante mais de 70 anos, os defensores das aproximações participativas têm desafiado as relações hierárquicas tradicionais entre investigação e

geografia seja do ponto de vista da epistemologia seja em termos práticos. Em troca do socorro que os métodos qualitativos em geografia têm tido das outras ciências e em particular da antropologia e da sociologia, os métodos qualitativos geográficos, por sua vez, têm alimentado o debate e sustentado a práxis com um elemento que pertence ao código genético das disciplinas geográficas e que podemos designar de holismo descritivo: uma procura do todo baseada no espaço e assente num método descritivo dos fenómenos e das relações entre os fenómenos.<sup>187</sup> O espaço desempenha assim um papel de charneira epistemológica entre a necessária visão do todo, e a atenção aos infinitos detalhes que compõem a existência e a acção humana de um determinado lugar. O espaço ganha assim centralidade não só para os geógrafos mas também para os demais investigadores no domínio da investigação-acção participativa<sup>188</sup>. Esta centralidade epistemológica do espaço convive com uma revalorização do espaço público<sup>189</sup> como condição e resultado da práxis de investigação-acção participativa: liberdade, cidadania e poder estabelecem-se a partir de um espaço relacional sem o qual é difícil conceber o método e impossível praticá-lo. A evidência da importância do es-

---

acção e entre investigadores e investigados (Wadsworth 1998). Eles têm procurado substituir um modelo de investigação social imperial e 'extrativo' por um modelo no qual os benefícios de investigação resultem mais directamente para as comunidades envolvidas. Dito de outra maneira, os defensores têm tentado remover as especificações dos papéis hierárquicos e capacitar 'pessoas normais' na e através da investigação. A sua intenção é transformar uma produção académica alienante e 'Fordista' num processo mais flexível e detido socialmente.”(Kindon et al., 2007, p. 1)

187. “A geografia distingue-se como ciência essencialmente descritiva. Não seguramente porque ela renuncie à explicação: o estudo das relações entre fenómenos, o seu encadeamento e evolução, são os caminhos que aí conduzem. Mas é precisamente esse objecto que a obriga, mais do que a qualquer outra ciência, a seguir minuciosamente o método descritivo. (...) O que a geografia, em troca do socorro que ela recebe das outras ciências, pode trazer ao tesouro comum, é a capacidade de não dividir o que a natureza junta, de compreender a correspondência e correlação de factos, seja no meio terrestre que os envolve todos, seja nos meios regionais onde eles se localizam. (Blache, 1913, pp. 297-299)

188. “Como geógrafos, nós consideramos que uma perspectiva espacial e uma atenção à escala oferecem meios úteis de negociação das potencialidades e paradoxos da investigação-acção participativa. (...) A importância do espaço para a vida social é cada vez mais reconhecida em todas as ciências (ver Massey 2005) e no desenvolvimento da literatura participatória (Cornwall 2002; 2004 b; Gaventa 2004; Kesby 2005; 2007 a) (...) espaço e lugar são importantes para a participação como prática política.(...) compreender as espacialidades da participação pode informar quer a compreensão teórica quer os resultados em termos de mudança social e ambiental”(Kindon et al., 2007, p. 3)

189. “Laurier desenvolve a noção de “espaço público”, como massivamente codificado e estruturado, estudando “vizinhança” como uma “actividade ocasional” em vez de uma vizinhança definida por uma proximidade residencial.”(Crang, 2003, p. 498).

paço torna-se ainda mais clara na investigação com comunidades segregadas onde as questões da liberdade e da cidadania se declinam também nas formas de *empowerment* e de direitos humanos. Por esta via a geografia aproxima-se da ciência política. É neste contexto de convergência entre a geografia e a ciência política que procuro desenvolver a minha procura de um guia para a acção com comunidade segregadas e é precisamente aqui que encontro a fertilidade do legado da teoria política de Hannah Arendt.

### **(b) A Praxis da Liberdade**

Para Arendt a condição humana é o resultado da relação dos seres humanos com um mundo que devendo a sua existência às mulheres e aos homens constantemente condiciona os seus autores. Os seres humanos são seres condicionados visto que “tudo aquilo com o qual entram em contacto se torna imediatamente uma condição da sua existência”. A condição humana distingue-se da natureza humana. Para ilustrar a diferença Arendt socorre-se de uma famosa passagem das Confissões de Santo Agostinho na qual este pergunta a si próprio: Quem sou? (*tu qui es?*) e responde: “és um homem - seja isso o que fôr”; mas em contrapartida só a Deus pode fazer a pergunta: “Que sou eu então meu Deus? Qual é a minha natureza?” (Augustine, 1991, p. 194) (*quid ergo sum, deus meus? quae natura sum?*). A “*quaestio mihi factus sum* [a questão que me tornei para mim próprio]” de Agostinho é assim uma questão sobre a natureza humana, sobre a sua essência, que só pode ser feita a quem criou o homem. “A questão da natureza do homem é tanto uma questão teológica como a questão da natureza de Deus; qualquer uma delas só pode ser resolvida dentro da estrutura de uma resposta divinamente revelada” (Arendt, 2001, p. 34).

O livro X das Confissões de Santo Agostinho é dedicado à memória e inicia-se com uma invocação a Deus: “Possa eu conhecer-te, tu que me conheces, conhecer-te como eu sou conhecido” (Augustine, 1991, p. 178)<sup>190</sup>. A questão que me tornei para

---

190. “Cognoscam te, cognitor meus, cognoscam sicut et cognitus sum” X.1.1 (Augustine,

mim próprio (*quaestio mihi factus sum*) Agostiniana não se resolve na procura do sujeito em si próprio; exige uma relação com o “Outro”, que conhece o sujeito porque o criou. Mas o movimento que pode produzir essa revelação tem de ser iniciado pelo sujeito que a procura: um movimento de amor definido pelo seu objecto. Agostinho não pode fazer a pergunta - “Que sou eu então meu Deus? qual é a minha natureza?” (Augustine, 1991, p. 194) - fora de um movimento de procura de conhecimento alimentado por eros e orientado pela fé em Deus. Arendt encerra a questão no domínio teológico, mas visto como um processo de procura de auto-conhecimento feito por um sujeito de carne e osso, Agostinho chama-nos a atenção para o facto deste movimento ser simultaneamente em direcção ao que de mais profundo e essencial existe dentro de nós e ao que mais distante e essencial existe, fora de nós, no universo<sup>191</sup>; essas duas essencialidades coincidem porque “qualquer coisa é em qualquer coisa” (Anaxágoras) e (...) Deus por todas as coisa é em todas as coisas e todas as coisas por todas as coisas são em Deus” (Cusa, 2008, p. 84). Neste sentido, a procura do conhecimento por parte de um sujeito, que é uma procura de uma universalidade no particular de uma essência - a *ousía* aristotélica ou o *Dasein* Heideggeriano -, produz-se num campo que se amplia permanentemente entre dois pólos que se opõem no espaço-tempo e que coincidem na eternidade. A revelação mencionada por Arendt é uma revelação que se produz fora da vida activa através da contemplação de que Agostinho nos fala mas a procura de auto-conhecimento pode ser vista como um processo que pertence a vida activa e em particular ao domínio da acção humana visto que é através da relação com o outro na condição humana da pluralidade que podemos responder não só à pergunta de quem somos mas também avançar em direcção ao que somos mesmo sem que nunca venhamos a ter resposta absoluta e defin-

---

2012).

191. O conceito é essencialmente dialéctico e pode ser encontrado na “dualidade Apolíneo - Dionisiaco” (Nietzsche, 2012, p. 1) com que Nietzsche argumentou a necessidade da arte na vida. Para ele as mais elevadas formas de arte - as que revelam uma verdade como a tragédia grega - decorriam dessa combinação entre um movimento Apolíneo interior de beleza e ordem - representado nas artes visuais- e um movimento Dionisiaco exterior de agitação, libertador dos contrangimentos sociais e das inibições - representado na dança e na música. Inspirado em Holderlin, Nietzsche estabeleceu desta forma um elemento chave de um texto central da tradição europeia da crítica de arte: *O Nascimento da Tragédia*.



itiva no quadro da Vida Activa. Nesta perspectiva, vida Activa e vida Contemplativa, ainda que tradicionalmente se oponham, não se excluem mutuamente mas pelo contrário coincidem na vida do sujeito. Para Arendt a Vida Activa é um movimento que é definido em função do seu objecto e neste sentido Amor Mundi é a declinação mais perfeita da acção do mesmo modo que a vida contemplativa é um movimento definido em função do seu objecto sendo o Amor a Deus a sua melhor definição. Por esta razão, o amor ao Mundo e o amor a Deus que se excluem mutuamente em Santo Agostinho podem coincidir na justa medida em que vida activa e vida contemplativa são complementares.

As condições da existência humana - a própria vida, a natalidade e a mortalidade, a mundanidade, a pluralidade e o planeta Terra - não podem “explicar” quem somos ou responder à pergunta sobre o que somos, pela simples razão de que nunca nos condicionam de modo absoluto. (Arendt, 1998, p. 11)

Para Arendt, as condições de existência humana são a vida, a mundanidade e a pluralidade. A vida é a condição humana do Labor, a actividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano; a mundanidade - o artificialismo da existência humana - é a condição humana do trabalho e a pluralidade é a condição humana da acção. Cada uma das três actividades humanas fundamentais - Labor, Trabalho e Acção - tem assim uma condição que lhe é própria sem a qual não pode existir. Por outro lado, no sentido lato, a categoria que representa cada actividade pressupõe a existência da actividade de “categoria inferior”: o trabalho depende do labor, assim como a acção depende do trabalho do mesmo modo que não existe mundanidade sem vida, nem pluralidade fora do artificialismo do mundo comum. Se as condições de vida, de trabalho e acção de cada ser humano os condicionassem em absoluto - fossem determinantes - então era possível, com rigor, saber quem ele é e, por despojado da sua capacidade de livre arbítrio, saber também o que é. Quem e o quê coincidem quando retirada totalmente a liberdade a um ser humano, que deixa desta maneira de pertencer à própria humanidade como as experiências de domínio absoluto totalitário parecem querer demonstrar. Com a perda de liberdade dá-se uma perda de transcendência porque: “como ser livre eu não existo por mim próprio, mas sou-me oferecido a mim próprio como presente”(Jaspers, 1974, p. 45). Desta forma, quando um sujeito é verdadeiramente ele próprio, torna-se claro não o ser por si próprio, e a

liberdade suprema está profundamente ligada à transcendência. Sem transcendência o exercício da liberdade por si próprio - uma liberdade que diviniza o homem- conduz a um desespero “onde se confundem as duas aspirações que Kierkegaard formulou assim: “querer desesperadamente ser eu-próprio, e querer desesperadamente não ser eu - próprio”(Jaspers, 1974, p. 46).

Se em Arendt a pluralidade é a condição humana da acção na verdade, sem a liberdade essa pluralidade não existe. Neste sentido, podemos dizer que a liberdade é a condição subjectiva da acção. E se “a pluralidade é a condição da acção humana pelo facto de sermos todos os mesmos, isto é, humanos, sem que ninguém seja exactamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir”(Arendt, 2001, p. 20) é precisamente o exercício da liberdade por cada ser humano que torna os iguais diferentes e os diferentes iguais. É por isso que aqueles que partilham a mesma condição podem agir de modos diferentes e aqueles que são de diferentes condições podem agir em comum. Desta maneira a transcendência da acção humana está profundamente ligada a um exercício de uma liberdade em que o sujeito não exerce a liberdade por si próprio mas em função de algo que o transcende <sup>192</sup>.

O que torna Arendt tão interessante para as disciplinas geográficas é que o exercício da liberdade é indissociável de um espaço. Assim, o espaço é um pré-requisito da liberdade na justa medida em que não pode existir liberdade sem capacidade de movimento. A centralidade do conceito de ‘espaço-entre’ como espaço de liberdade e de política decorre, em grande parte, da análise que Arendt faz do totalitarismo cuja ge-

---

192. A distinção entre origem de classe e posição de classe na teoria marxista parte do mesmo princípio. Um intelectual de origem classe burguesa, como por exemplo Marx, pode ter uma posição de classe revolucionária do mesmo modo que os camponeses pequeno-burgueses podem ter uma contribuição activa na revolução proletária. A revolução é aqui colocada no lugar da transcendência. O domínio absoluto totalitário do bolshevismo faz-se por um sistema de “engenharia reversa” na qual os revolucionários têm legitimidade para impôr a “transcendência” revolucionária àqueles que exercem a sua liberdade de uma forma “individualista e burguesa” retirando-lhe a liberdade. Não é só o estalinismo que fornece exemplos desta perversão da ideia de transcendência. A revolução cultural na República Popular da China, o regime maoista de Pol-pot no Camboja e a repressão sobre os soviets e os camponeses durante o período leninista da revolução soviética, atestam até que ponto Rosa Luxemburgo tinha razão quando dizia que uma revolução é grande e forte enquanto o partido revolucionário não a esmaga. ( “A revolution is 'great and strong as long as the Social Democrats [at the time still the only revolutionary party] don't smash it up”.(Arendt, 1968, p. 53)

neologia ela compara com a tirania que elimina as separações que as leis fazem entre os homens<sup>193</sup> “retirando-lhes as liberdades e destruindo a liberdade como uma realidade política viva: porque o espaço entre os homens tal como é delimitado pelas leis, é o espaço vivo da liberdade” (Arendt, 1962, p. 466). Para Arendt as formas tirânicas de governo produzem um espaço que, já não sendo de liberdade, permite alguns movimentos, ainda que guiados pelo medo e pela suspeita. Nos estágios iniciais, o governo totalitário comporta-se da mesma forma que a tirania arrasando as fronteiras das leis feitas pelos homens e produzindo um deserto: “espaço selvagem, sem separações e sem lei, de medo e de suspeita” (Arendt, 1962, p. 466). O que caracteriza, porém, especificamente o totalitarismo na sua fase de maturidade é a destruição de todo e qualquer espaço entre sujeitos individuais e a sua substituição “por uma cinta de ferro que os segura tão bem apertados que é como se a sua pluralidade tivesse desaparecido para dar lugar a um único Homem de dimensões gigantescas” (Arendt, 1962, p. 466), uma cinta de ferro que é o resultado da acção do terror total:

Pressionando os homens uns contra os outros, o terror total destrói o espaço entre eles. Comparada com a condição dentro da cinta de ferro, até o deserto da tirania, na medida em que ainda é algum tipo de espaço, surge como uma garantia de liberdade. O governo totalitário não cerceia apenas liberdades ou abole liberdades fundamentais; nem, pelo menos de acordo com o nosso limitado conhecimento, consegue erradicar o amor pela liberdade dos corações dos homens<sup>194</sup>. Ele destrói o

---

193. "As leis positivas nos governos constitucionais são desenhadas para fazer separações e estabelecer canais de comunicações entre os homens cuja comunidade está continuamente ameaçada pelos nascimentos de novos homens no seu seio. A estabilidade das leis coincide com o movimento constante dos negócios humanos, um movimento que nunca cessa enquanto existem nascimentos e mortes. As leis definem os limites em cada novo começo e, ao mesmo tempo, asseguram a sua liberdade de movimentos, a potencialidade de algo inteiramente novo e imprevisível; as separações das leis positivas são para a existência política do homem o que a memória é para a sua existência histórica: elas garantem a pré-existência de um mundo comum, a realidade de alguma continuidade que transcende o horizonte de vida individual de cada geração, absorve todas as novas origens e é alimentada por elas." (Arendt, 1962, p. 465) Para Arendt as leis positivas que ao mesmo tempo separam e ligam os homens nos governos legítimos, são o meio segundo o qual se traduz e concretiza o consentimento, um consentimento feito através da lei: *iuris consensu*. (Cicero, 1999, p. xx) .

194. Um exemplo de que o amor à liberdade no coração dos homens pode sobreviver ao pior dos destinos é dada por Jorge Semprún, escritor e sobrevivente do campo nazi de Buchenwald, que descreve o modo como se organizou um “clube” de poesia e jazz no campo: “ Jiri Zak anunciou-me que iriam fazer uma sessão de Jazz, assim, sem razão, pelo prazer, entre eles, os músicos de jazz que Zak tinha reunido, nos últimos dois anos. Ele à bateria. Ao sax havia Markovitch, um Sérvio verdadeiramente dotado. O trompetista era norueguês e completamente genial. Quando ele tocava

pré-requisito essencial de qualquer liberdade que é simplesmente a capacidade de movimento a qual não pode existir sem espaço.(Arendt, 1962, pp. 465,466)

Para o estudo das ciências humanas, e para a geografia humana numa perspectiva política, a consideração da pluralidade e da liberdade como elemento fundador da acção humana não exclui a possibilidade de que uma análise qualitativa e quantitativa forneça os elementos da condição humana, mas sugere que esses elementos não podem ser considerados como determinantes da acção visto que essa depende do exercício da liberdade de cada sujeito e do modo como este interpreta e internaliza as sua condição. Em Arendt isto está ligado a uma categoria central do seu pensamento político: a natalidade. Embora Labor, Trabalho e Acção tenham as suas fundações na natalidade, das três actividades humanas a acção é aquela que se relaciona mais estreitamente com a natalidade: “o novo começo inerente a cada nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo de novo, isto é, de agir”(Arendt, 2001, p. 21). Sendo a acção a actividade política por excelência, a categoria central da política é a natalidade e não a mortalidade, “como no pensamento metafísico”(Arendt, 1998, p. 9). Não ignorando evidentemente a tradição grega clássica que estabelece o papel político da morte como momento de revelação, telos, causa final (em Aristóteles), Arendt prefere enfatizar a causa inicial ligada à natalidade do sujeito da acção. Optando pelo nascimento e não pela morte - pela causa inicial e não pela causa final - Arendt pode desenvolver uma teoria política que em tudo se pode opôr ao culto dos mortos das ideologias totalitárias e semi-totalitárias, ao “Viva a Morte!” do General Milán Astray<sup>195</sup>, à morte como “solução final”

---

Stardust [um standard de Hoagy Carmichael de 1927 - n.a.] ficávamos com pele de galinha. Os S.S., evidentemente, não conheciam a existência do agrupamento de jazz, cujos instrumentos tinham sido recuperados ilegalmente do armazém central, o Effektenkammer [armazém onde eram depositados os haveres pessoais dos prisioneiros - n.a.]. É preciso dizer que os velhos comunistas alemães também não gostavam dessa música bárbara. Mas não se lhes tinha pedido autorização para criar o grupo de jazz. Aturavam-na, queixosos.”(Semprun, 1994, p. 85) Outro exemplo é o de Eddie Rosner, argumentavelmente o mais famoso músico de Jazz soviético, que teria igualmente organizado uma orquestra no campo de trabalho do Gulag onde foi aprisionado no tempo de Estaline.

195. Em 12 de Outubro de 1936, na Universidade de Salamanca, na sequência de um discurso do General Milán Astray comandante da Legião Espanhola Franquista grita-se na sala: “Viva a Morte!”, Unamuno que estava presente na qualidade de reitor da universidade respondeu-lhe de um modo que ficou célebre: "Acabo de ouvir o grito necrófilo e insensato de: ‘viva a morte!’. Isto soa-me o mesmo que: ‘morra a vida!’. E eu, que passei toda a vida a criar paradoxos que provocaram a ira daqueles que não as compreendem, tenho de dizer-lhes, com autoridade na matéria, que este ridículo paradoxo me

totalitária. Também aqui *A Condição Humana* é a reacção natural a *As Origens do Totalitarismo*. A reconciliação faz-se sobretudo através da possibilidade de iniciar qualquer coisa de novo que só um novo nascimento permite.

### **(c) A Cidadania e a Cidade**

Para Aristóteles “um regime político resulta de um certo modo de ordenar os habitantes da cidade”(Aristóteles, 1998, p. 185). Sendo a cidade um composto de cidadãos para se saber o que ela é, torna-se necessário definir o que é o cidadão, e o que ele é depende do regime político: “cidadão numa democracia, muitas vezes não o é numa oligarquia”(Aristóteles, 1998, p. 185). A circularidade do raciocínio é interrompida pela definição de cidadão. “Ora, não há melhor critério para definir o que é o cidadão, em sentido estrito, do que entender a cidadania como capacidade de participar na administração da justiça e no governo”(Aristóteles, 1998, p. 187).

Aristóteles chama-nos a atenção para as implicações para a cidade e para o regime político da definição de cidadão. Na tradição da Grécia antiga a cidadania pressupunha uma liberdade que se opunha à necessidade e à utilidade. Cada cidadão, para se dedicar à política, tinha de ter resolvido as necessidades que faziam parte da esfera privada da sua vida: os escravos no domínio da família forneciam através do seu labor as condições necessárias à libertação dos seus senhores. Mas se os escravos estavam por definição excluídos da cidadania também “A cidade mais perfeita não fará do trabalhador manual um cidadão” (Aristóteles, 1998, p. 203) porque, da mesma forma que os escravos estavam ao serviço dos seus senhores, os trabalhadores manuais serviam a comunidade. Os artesãos e artistas que estavam dependentes do seu trabalho para sobreviver não eram livres em absoluto e portanto não podiam, nem estavam qualificados, para participar no governo e na administração da justiça da cidade. Tal era a natureza geral do regime político.

---

parece repelente.” (Farremy, 1999).

Apesar da nítida separação entre a actividade política e as actividades necessárias à sobrevivência - pertençam elas à esfera comunitária ou privada - estabelecerem um critério claro e rigoroso para distinguir cidadãos e não cidadãos que beneficia da diferença entre o conceito de praxis (acção) e poiesis (fabricação), a sua aplicação prática colocava várias questões de difícil resolução. Em primeiro lugar porque se tornava necessário reconhecer a existência de “cidadãos de modo imperfeito”: as crianças - cidadãos incompletos - e os anciãos - cidadãos eméritos -, dispensados de exercer funções cívicas. Em segundo lugar, porque alguns estrangeiros gozavam do direito de acusar e de se defender em tribunal (direitos típicos de cidadania) quer em virtude da existência de um tratado vinculando a cidade com a sua cidade de origem, quer devido ao facto de terem um patrono local. Finalmente, devido à existência de cidadãos que tinham adquirido o seu estatuto através de uma mudança de regime, colocando-se a questão de avaliar a justiça dessa mudança. Esta discussão, à qual se juntava a questão de saber se é cidadão unicamente filho de pai e de mãe cidadãos ou se um único progenitor é suficiente para justificar o estatuto, em nada podia perturbar a ontologia da prática política: a dedicação aos negócios da cidade e ao bem comum estava vedada por razões que se auto-explicam a todos aqueles que não tinham assegurado os seus meios de subsistência; por isso, acção e fabricação se excluía e só eram verdadeiramente livres aqueles que se tinham libertado das necessidades.

A política é *Polites* (Cidadão), *Polis* (cidade) e *Politeia* (regime), do mesmo modo que estes são política na medida em que são dela matéria e forma, princípio e fim. Mas é o cidadão que constitui a sua causa inicial. Por isso, a acção política dos sujeitos na cidade, independentemente do seu estatuto a priori como cidadão ou não-cidadão, torna-se essencial para definir o que é a própria política, isto é o regime, a cidade e o cidadão ele próprio. No limite, são as acções de cidadania feitas por aqueles que através dessa prática se tornam cidadãos que empurram a política. É precisamente por esta razão que a reivindicação de uma cidade plural e no limite agonística, desafiadora dos limites da própria identidade da cidade, faz o teste ácido de um regime que procura reproduzir-se invariavelmente a si próprio assegurando a condição da memória e da identidade da comunidade. A política nesta perspectiva não pode ser pensada fora de uma tensão entre uma mudança mais ou menos dramática conduzida

por aqueles que se sentem excluídos do governo da cidade e aqueles que formalmente a governam através do fluxo de continuidades que compõe a tradição.

A relevância política da concordância entre a cidade e o cidadão - que pode ser entendida como uma declinação do “estar em casa no mundo” (Arendt) em que: “À felicidade individual deve corresponder a cidade feliz (*polis eudaimon*)” (Aristóteles, 1998, p. 19) - pode ser vista como um processo para atingir a melhor cidade e “a melhor cidade será aquela em que for possível a felicidade pela via criativa da razão (*bios theoretikos*)” (Aristóteles, 1998, p. 19). Arendt sugere outra leitura de Aristóteles alimentada por uma interpretação diferente de *eudaimia* e *eudaimon* respectivamente como ‘felicidade’ e ‘feliz’. Para ela não existe uma única palavra que lhe corresponda mas “significa o bem-estar do Daimon que segue cada homem ao longo da vida, que é a sua distinta identidade, mas que aparece e só é visível para os outros” (Arendt, 1998, p. 193). Através dos seus actos e do seu discurso esse Daimon individual vai-se revelando mas só se torna tangível quando a história é contada e esta por sua vez só pode ser contada quando os actos e discursos de um determinado sujeito chegam ao fim, após a sua morte. Para Arendt o Daimon é a essencialidade de cada indivíduo que permanece ignorada por ele próprio mas que se revela na acção política. Mas precisamente a felicidade, no sentido de uma espécie de bem-aventurança política, não está no facto do indivíduo agir de acordo consigo mesmo e adquirir no acto essa consciência? A ser assim, a acção não é apenas o modo segundo o qual um determinado sujeito se revela aos outros; é também o modo como avança no conhecimento de si próprio e do modo como exerce a sua liberdade. Arendt, apesar de considerar que “a categoria central da política é a natalidade e não a mortalidade” (Arendt, 1998, p. 9) não deixa de manifestar o fascínio pelos heróis como Aquiles cuja “vida curta e morte prematura” (Arendt, 1998, p. 193) revelam o essencial do seu ser e cuja história, ao ser contada, lhes dá fama imortal. Em Arendt, como na tradição grega desde Sólon, que considerava o amor pela vida e cobardia idênticos à escravidão, a referência da acção política estabelece-se no herói: aquele que sabe como morrer, tem a coragem para o fazer e por isso se torna imortal. Se voltarmos à melhor cidade com este novo entendimento de *eudaimia* e *eudaimon* veremos talvez que a melhor cidade será aquela que melhor revela o cidadão que nela “é”. Ou, numa perspectiva mais geral, a melhor

cidade será aquela que melhores condições fornece ao exercício da cidadania; deste modo a melhor cidade faz-se, não tanto através de um processo teórico criativo, mas através da prática política. Parafraseando Rosa Luxemburgo: “a melhor cidade não precede o exercício da cidadania mas é um produto desse exercício”; um processo que por ser político não pode ter um fim que não seja o próprio processo. A melhor cidade seria assim não uma fabricação mas antes o resultado da acção política e das contradições que lhe são inerentes.

### **(d) O Espaço de Aparência e o Poder**

A política como interrelação dinâmica entre *Polites* (Cidadão), *Polis* (cidade) e *Po-liteia* (regime) tem uma dimensão ontológica e espacial em Arendt que ela designa de espaço da aparência:

O espaço da aparência passa a existir (*comes into being*) sempre que os homens se reúnam na modalidade do discurso e da acção, e portanto antecede e precede (*predates and precedes*<sup>196</sup>) toda e qualquer constituição formal da esfera pública e as várias formas de governo, isto é, as várias formas segundo as quais a esfera pública pode ser organizada (Arendt, 1998, p. 199).

A acção e o discurso dos sujeitos são a causa inicial da cidade. A constituição do “espaço de aparência” que decorre directamente dessa acção e desse discurso define a política: na forma do regime e na matéria da cidade. É este o processo que faz a cidade “ser”, quer no sentido de lhe dar a vida quer no sentido de fazer dela aquilo que ela é. Este processo que dá a vida à cidade ficará interrompido sempre que a causa final não for o cidadão. Sem a acção e o discurso o espaço de aparência deixa de existir e sem esse espaço desaparecem a forma e a matéria da própria cidade, como tal. Neste sentido o espaço de aparência é mais do que um espaço de revelação pública de sujeitos através da acção política, é mais do que um espaço de liberdade e de procura de transcendência, é o espaço onde se revela a própria cidade e a forma que a governa. Tal é a importância do espaço de aparência.

---

196. A aparente redundância significa uma precedência em tempo mas também em hierarquia?



Para Arendt, que grandes civilizações e culturas tenham desaparecido e poderosos impérios tenham caído sem evidência de catástrofes externas deve-se ao facto de o poder gerado no espaço de aparência não poder ser “armazenado e mantido em reserva para emergências como os instrumentos de violência”(Arendt, 1998, p. 200). A destruição do corpo político de um povo é o resultado de uma impotência que resulta directamente da ausência do poder gerado pela acção e pelo discurso no espaço de aparência; é a suspensão da acção e discurso que conduz ao desaparecimento dessa *dynamis* ou *potentia* do corpo político<sup>197</sup>. Não sobrevivendo o espaço de aparência - e o poder nele gerado - ao movimento que lhe deu origem e não podendo ser armazenado, essa *dynamis* que alimenta o corpo político exige constante actualização através da acção política, sem a qual se inicia uma inevitável decadência interna.

Quando Arendt descreve o espaço de aparência parece atribuir-lhe um carácter absoluto, de espaço produzido a partir da acção dos sujeitos. A questão que se coloca nesse caso - questão que já Aristóteles colocava na *Política* - é que dado que cada cidade, cada regime político, tende a estabelecer a linha de separação entre quem está incluído e quem é excluído desse espaço de aparência, visto que o poder só existe entre homens que agem juntos, aqueles que são excluídos desse espaço de aparência não se tornarão por isso politicamente impotentes?

“O poder é o que mantém a existência da esfera pública, o espaço de aparência potencial entre homens que agem e falam”(Arendt, 1998, p. 200). Se a esfera pública é mantida pelo poder gerado pela acção dos sujeitos, todos aqueles que são mantidos por um determinado regime (politeia) fora da esfera pública não contribuem para a actualização do poder. Do ponto de vista absoluto a esfera pública torna-se mais débil à medida que um regime se torna mais exclusivo em termos de cidadania e fortalece-se

---

197. O conceito de poder em Arendt está muito próximo do conceito de potência na física - grandeza que determina a quantidade de energia concedida por uma fonte a cada unidade de tempo -, depende da rapidez com que é transformada a energia do diálogo e acção conjuntos. É esta energia produzida a cada momento que alimenta a esfera pública. Pela sua própria natureza, pela forma como é gerado, o poder pode ser dividido sem que isso o reduza podendo até acontecer que “a interacção entre poderes com os seus controlos e equilíbrios gere mais poder, pelo menos enquanto a interacção seja dinâmica e não o resultado de um impasse” (Arendt, 1998, p. 201). O poder (potência) corresponde à condição humana da pluralidade.

com um regime mais inclusivo. Este movimento, que é absolutamente consistente com o conceito de que a pluralidade é a condição humana da acção, tem como balizas a tirania e um regime de “soviets sem comunismo”<sup>198</sup>. “A tirania impede o desenvolvimento do poder, não só num segmento específico da esfera pública mas na sua totalidade; por outras palavras gera impotência tão naturalmente como os outros corpos políticos geram poder” (Arendt, 1998, p. 202.). A tirania baseia-se no isolamento entre o tirano e os súbditos, e dos súbditos entre si, através da suspeita generalizada e do medo. Nesse sentido contradiz essencialmente a condição da acção humana: a pluralidade. A impotência da tirania leva este regime a procurar substituir o poder pela violência. “Mas se a violência é capaz de destruir o poder, jamais pode substituí-lo”(Arendt, 1998, p. 202). Daí resulta a combinação política de impotência e violência característica da tirania. A violência é entendida aqui como um exercício de força por parte de um ou mais indivíduos que detêm meios de violência.<sup>199</sup>

---

198. Utilizo, abusivamente, um slogan que Arendt refere como tendo pertencido ao último soviète livre de Cronstadt - “Soviets sem comunismo”(Arendt, 1998, p. 217) - para ilustrar a importância que Arendt atribui à revolução e ao papel dos Conselhos (soviets, *Räte*) no caso particular das revoluções europeias, no modo como aqueles foram rejeitados pelos partidos e movimentos que queriam usar a revolução para impor ao povo uma ideia pré-concebida de governo, tal como no caso de Cronstadt. Procuro evitar a catalogação do pensamento de Arendt, que, apesar de poder ser visto na tradição do Republicanismo Clássico de Aristóteles, Maquiavel, Montaigne, Jefferson, Tocqueville, etc., está temperado quer pela tradição revolucionária, particularmente Rosa Luxemburgo e o seu marido Heinrich Blücher, ex-spartaquista, quer pela tradição cristã - Santo Agostinho ou Karl Jaspers, seu mestre e amigo de toda a vida. Aqui procuro dar revelância a uma Politeia que em tudo se oponha não só à tirania de um único homem mas também à oclocracia das massas. Que um regime de conselhos seja a quinta-essência de geração de poder político para Arendt não pode ser afirmado, muito menos lhe podendo ser dado o carácter de objectivo programático que estaria manifestamente fora da concepção Arendtiana da política como processo. Daí o abuso.

199. Tal como o poder o conceito de força [*force*] em Arendt está próximo da definição da física e pode considerar-se como qualquer influência que provoca uma certa mudança num objecto, seja ao nível do seu movimento, da sua direcção ou da sua forma. Força na tradição dos filósofos gregos é um fenómeno exterior à esfera pública. O exercício da força e da violência na esfera privada - com os escravos p.e. - justifica-se para libertar os senhores/cidadãos das necessidades o que lhes permite dedicarem-se à causa pública. Neste sentido a força é pré-política e a violência destrói a própria política sempre que é trazida para a esfera pública. A violência, que é o uso da força por parte de quem detém meios de violência, interrompe o diálogo que gera o poder e é por isso que a violência produz necessariamente um enfraquecimento da esfera pública. Ao contrário da força [*force*], que se aplica, a resistência [*strength*] é a qualidade natural de um indivíduo visto no isolamento - a capacidade desse indivíduo suportar um determinado nível de tensão e pressão [*stress*] sem alteração [*falhas*] [seguimos também aqui, como referência, a definição de resistência mecânica em física].

Arendt diz que um grupo de homens pequeno mas organizado pode governar grandes grupos na condição que estes permaneçam desorganizados e portanto impotentes. Por outro lado, como o poder pela sua natureza política tem uma espantosa independência relativamente a factores materiais, ela considera que isso pode tornar uma revolta popular organizada irresistível, mesmo para governantes com grandes recursos materiais. Aqui Arendt aproxima-se de uma concepção necessariamente relativa de espaço de aparência. Não se trata já de um espaço de aparência universal e absoluto mas de um espaço de aparência relativo suportado por um poder específico. O espaço de aparência absoluto será neste caso o modo segundo o qual cristalizam os vários espaço de aparência relativos, do mesmo modo que o poder seria o modo como os vários poderes específicos interagem entre si?

O poder pode ser dividido sem que isso o reduza e a interacção de poderes com os seus controlos e equilíbrios pode ser responsável por gerar mais poder, pelo menos enquanto a interacção esteja viva e não tenha resultado num impasse(Arendt, 1998, p. 201).

Um determinado poder gerado, num certo momento, pelo diálogo e acção num espaço de aparência específico, interage com outros poderes e desta maneira pode produzir mais poder. O poder que mantém a esfera pública num determinado momento é o resultado da interacção instantânea dos poderes, do mesmo modo que a própria esfera pública nesse momento é o agenciamento<sup>200</sup> instantâneo dos espaços de aparição. Deste modo a pluralidade, condição da política, que exprime a diferença humana que resulta do exercício individual da liberdade, manifesta-se ao nível da esfera pública como o resultado do modo como cada sujeito age em diferentes espaços de aparição, donde resulta de uma rede de ligações de carácter mais ou menos permanente existente entre esse indivíduo e os restantes, a qual define a sua pertença.

Sempre que os sujeitos excluídos pela cidade ou pelo sistema dialogam e agem em conjunto daí resulta necessariamente uma forma de poder que interage com outros poderes. Neste contexto produz-se uma cidadania “de facto”, antes do regime e a

---

200. Utilizo o termo agenciamento para designar o modo como a esfera pública incorpora o sistema complexo de relações entre espaços de visibilidade e os espaços eles próprios, os quais têm uma dimensão ontológica - existem no espaço físico da cidade - e uma dimensão relacional - e estabelecem a relação entre os sujeitos da acção, ligando-os e separando-os ao mesmo tempo.

cidade reconhecerem os sujeitos como cidadãos, o que equivale a dizer como seres livres. “O ponto decisivo é que as revoltas e revoluções modernas sempre pediram liberdade e justiça para todos” (Arendt, 1998, p. 215) e este continua a ser o ponto decisivo hoje no processo de negociação do direito à cidade que começa no momento em que os excluídos iniciam o diálogo e a acção entre si. Daqui resulta necessariamente um conflito que opõe diferentes poderes. O que Arendt enfatiza é que esse conflito, donde pode não surgir nenhum tipo de consenso ou seja nenhum resultado poiético, pode gerar mais poder, mais esfera pública, mais pluralidade e necessariamente uma maior *dynamis* do corpo político. A ideia de democracia agonística elabora precisamente sobre este papel do conflito na geração do poder e pressupõe que o conflito se dê no quadro do respeito e da amizade cívica.

### **(e) Os Direitos Humanos e a Liberdade**

A privação fundamental dos direitos humanos manifesta-se antes e acima de tudo na privação de um lugar no mundo que torne as opiniões significativas e as acções efectivas (Arendt, 1962, p. 296).

Os direitos humanos, tal como proclamados pelas revoluções americana e francesa no final do século XVIII estabelecem o momento em que, através da secularização, a lei de Deus é substituída por uma lei universal à qual todos os povos e nações devem estar submetidos. Não é surpreendente que a Declaração de independência dos Estados Unidos da America evidencie uma natureza transcendente: “Consideramos estas verdades como auto-evidentes, que todos os homens são criados iguais, que são dotados pelo Criador de certos direitos inalienáveis, que entre estes estão a vida, a liberdade e a busca da felicidade”. Os direitos inalienáveis assim definidos são “direitos naturais” tal como John Locke<sup>201</sup> os tinha definido, direitos que estão hierar-

---

201. “Sendo os homens, como foi dito, por natureza, todos livres, iguais, e independentes, ninguém pode ser colocado fora deste estado (natural n. t.), e sujeito ao poder político de outro, sem o seu próprio consentimento.” (Locke, 1690) Sec. 95

quicamente acima de quaisquer leis particulares de povos, cidades ou estados ou de quaisquer costumes culturais ou religiosos<sup>202</sup>. Estes direitos naturais são uma emanção divina que decorre não só do facto de o Criador ter criado os seres humanos iguais mas também por ter feito cada um deles à sua imagem e semelhança. Estes direitos naturais de todos os seres humanos e de cada um em particular, são legitimados por uma acto de criação divina; mas o que acontece quando, com a secularização da era moderna, os seres humanos se afastam progressivamente de Deus e da ideia de um Deus-Pai?

O que aconteceu no final do século XVIII é que as bases doutrinárias da revolução - as verdades auto-evidentes dos direitos naturais - eram “verdades” pré-revolucionárias e seria a própria revolução a quem serviram de base de legitimação que se encarregaria de pôr em causa o fundamento dessas verdades. O modo como isso aconteceu está directamente relacionado com um processo de secularização que começou no momento das revoluções e chegou até aos nossos dias. Foi desta forma que a declaração dos direitos humanos passou de pedra angular a enteada da revolução. Desta forma a questão de saber o que pode, em ambiente secular, substituir a autoridade da lei divina - a questão central dos direitos humanos - permanece até hoje por resolver.

As consequências históricas da utilização política de uma categoria fundadora de existência unicamente formal viriam a ser, ao longo dos dois séculos que nos separam das revoluções do século XVIII, calamitosas. Isso torna-se muito evidente no século XX, a partir do final da primeira guerra mundial, com a conjugação dos tratados de paz e das revoluções a criarem um movimento crescente de minorias e de refugiados, respectivamente. A partir desta altura tornou-se claro que os direitos humanos destas pessoas tinham deixado de existir a partir do momento em que nenhum estado-nação as reivindicava como suas e que nenhuma instância supra-nacional era capaz de colmatar essa lacuna. A perda dos direitos nacionais trazia necessariamente com ela a perda dos direitos humanos que não tinham existência fora dos estados-nação. Torna-

---

202. Como de resto em Santo Agostinho a lei de Deus estava acima da leis dos homens: “Quando Deus comanda algo contrário aos costumes e leis de um povo, mesmo que nunca tenha sido feito antes, tem de ser feito. (Augustine, 1991, p. 46)

va-se, aqui sim, auto-evidente que os direitos humanos não eram uma lei universal a que todos os povos e nações estavam submetidos. Segundo Arendt isto era também claro para os próprios refugiados que, em nenhum momento, reivindicaram os direitos humanos e sempre reivindicaram os seus direitos como povo, fosse ele Russo, Polaco, Alemão ou Judeu. O mesmo aconteceu durante a II Guerra Mundial:

Nem antes nem depois (...) alguma vez as próprias vítimas invocaram estes direitos fundamentais, que tão evidentemente lhes tinham sido negados (...). Pelo contrário, as vítimas partilhavam o desdém e indiferença dos poderes por qualquer tentativa das sociedades marginais para fazer valer os direitos humanos em qualquer sentido elementar ou geral. (Arendt, 1962, pp. 292,293)

“Ora, como hão-de invocar aquele em quem não acreditaram?” (Rm 10, 14)

Acreditar que a liberdade é um direito natural que nos foi concedido por Deus, para de seguida negar Deus que nos concedeu esse direito, seria apenas uma fórmula nihilista se não estivesse a ocupar um lugar no corpus conceptual da modernidade que nos impede de perceber uma ausência que não é só a de Deus. Creio que Kant, e as diversas interpretações sobre o conceito de direito inato na sua doutrina do direito, abre uma luz sobre as implicações de se considerar a liberdade como um direito natural (no sentido de John Locke) ou, pelo contrário, como um direito relacional que por si pressupõe alguma forma de organização política.

Kant, na *Introdução à doutrina do direito* escreveu: “Só existe um único direito inato. A liberdade” (Kant, 1999, p. 393). Em pouco mais de uma página Kant explica o que entende por direito inato e como ele constitui com os direitos adquiridos a mais alta divisão da doutrina do direito. De seguida dedica-se a tratar dos direitos adquiridos - essencialmente os direitos de propriedade - deixando Kantianos e não-Kantianos perplexos com tão magro tratamento de tão elevada categoria por um lado e a braços com a questão de saber qual a relação entre o direito inato da liberdade e os direitos adquiridos de propriedade<sup>203</sup>.

Mas o que é para Kant o direito inato da liberdade?

---

203. A este propósito ouça-se a conferência DE Katrin Flikschuh na London School of Economics em 2012 sobre a noção de direito inato na doutrina do direito Kantiana (Flikschuh, 2012).

A *liberdade* ( a independência em relação aos constrangimentos das escolhas dos outros), na medida em que pode coexistir com a liberdade de todos os outros de acordo com uma lei universal, é o único direito original pertencente a todo o homem por virtude da sua humanidade (Kant, 1999, p. 393) .

A liberdade é a independência relativamente ao arbítrio dos outros; significa que ninguém tem o direito inato para exercer autoridade sobre nós. Independência do exercício da vontade dos outros sobre nós. Este é o direito que temos em virtude da nossa humanidade.

Numa leitura fundacional, a liberdade, como direito inato, corresponde a um direito natural que cada ser humano possui apenas por virtude da sua humanidade intrínseca. Numa leitura relacional, a liberdade, como direito inato, não é assimilável a um direito natural pois define-se em função duma relação entre um determinado sujeito e os outros, relação essa que lhe dá a própria condição de humanidade. No primeiro caso, qualquer sujeito beneficia desse direito, no segundo caso a condição humana de liberdade está reservada aos sujeitos que estão no mundo.

Para Kant a liberdade, como direito inato, envolve várias “autorizações” que constituem a própria liberdade - a *igualdade* inata, isto é, a independência, que consiste para Kant em não sermos obrigados, pelos outros, a mais do que em contrapartida os podemos obrigar a eles. Isto significa uma reciprocidade que pressupõe uma forma de igualdade perante a lei mas o problema dos direitos daqueles que estão fora do mundo, “ a sua dificuldade não é que eles não sejam iguais perante a lei, mas sim que não exista nenhuma lei para eles”.(Arendt, 1962, p. 296). No dizer de Arendt tornaram-se “supérfluos”. Constitui exemplo disso o processo Nazi de exterminação dos judeus, que começou por privar estes do estatuto legal de cidadão (de segunda) para, de seguida, os enviar para guetos e campos de concentração e finalmente mandá-los para as câmaras de gás depois de verificado que nenhum país os iria reclamar. Para os judeus, como para os ciganos ou os homossexuais não existia nenhuma lei, nenhuma igualdade inata, nenhuma liberdade inata porque todos eles tinham sido previamente postos fora do mundo e da humanidade. Este ponto alto do horror que foi a solução final nazi não nos faz esquecer nem os seus antecedentes históricos - as práticas imperiais e coloniais baseadas na realocização forçada de comunidades e povos a quem não

era concedida ou era retirada a humanidade - nem os seus descendentes históricos. O que passou e o que se passa<sup>204</sup> em Portugal nos processos de demolição de bairros de barracas na sequência da publicação do Plano Especial de Realojamento (PER) em 1993 tem tanto antecedentes históricos totalitários como imperialistas. A causa final dos processos é o lucro especulativo proveniente a partir das mais valias resultantes da “urbanização” que é um processo de expansão capitalista em tudo semelhante à expansão imperial. A forma das intervenções obedece à necessidade de ocupação total do território e expulsão de todos os seus habitantes, o que corresponde à “razzia” material combinada com a utilização de meios de violência sobre a comunidade a quem previamente se retirou capacidade de resistência através da divisão entre aqueles que beneficiam de apoio do estado para o realojamento e aqueles que não têm alternativa porque não foram recenseados no âmbito do PER. A causa inicial dos processos é em geral pública. São os poderes públicos que tomam a iniciativa e assumem os custos de um processo donde resultam mais valias que são na sua maioria privatizadas. A narrativa que é produzida é uma legítima herdeira da narrativa colonial e junta o insulto à injúria. Se por um lado enfatiza os benefícios que o realojamento - escamoteia-se que este é apenas de alguns - traz para a população do bairro, no pressuposto de que se sabe o que é melhor para eles [coisa que eles não percebem], por outro lado é um piscar de olho aos outros munícipes acenando com a vantagem de se verem livres de um espaço “marginal” e “perigoso” no município. Mas o que torna estes processos possíveis, o que sempre os possibilitou desde a declaração universal dos direitos do homem no final do século XVIII, é a privação do estatuto legal de cidadão, mesmo que seja cidadão de segunda. No caso da Quinta da Serra, no Prior Velhor, esta privação abrangia, por exemplo, pessoas provenientes das antigas colónias portuguesas que - por uma espécie de ironia desastrosa do destino - tinham lutado ao lado do exército colonial contra os movimentos de libertação, tinham sido obrigadas a fugir após a independência e por qualquer razão não tinham sido recenseadas no âmbito do

---

204. Enquanto escrevo a tese tenho notícias da demolição do Bairro de St Filomena feito com os habitantes ainda nas suas casas e sem que lhes tenham sido dadas alternativas de habitação. A combinação entre a violência da polícia sobre as pessoas e a violência das máquinas sobre a sua habitação e bens é uma coisa que me ofende a liberdade. É uma coisa que não devíamos deixar que estivesse a acontecer.



PER. Falamos de pessoas oriundas das antigas colónias portuguesas a quem a propaganda colonial sempre tinha dito que eram portugueses [embora portugueses de segunda] mas também dos filhos e familiares dessas pessoas que chegaram depois de 1993 e que tinham herdado ou até nalguns casos comprado a casa onde viviam. Quando começaram as demolições na Quinta da Serra iniciou-se a desagregação dos vínculos constitutivos da comunidade porque a solução de realojamento foi só para alguns e cada um "meteu-se na sua vidinha". Todos tinham sido privados de um lugar no mundo que tornasse as suas opiniões significativas e as suas acções efectivas. Para muitos deles não existia nenhuma lei e tinham-se tornado "supérfluos".

Dizer que a liberdade inata em Kant é um conceito relacional significa estabelecê-la na esfera da política. Pelo contrário, como conceito fundacional, ela pode conduzir-nos à esfera da economia ou da fabricação. A melhor maneira de compreender essa metamorfose é compreender a independência em termos absolutos, ou seja, não apenas como uma independência relativamente às escolhas dos outros mas também como uma capacidade de definir e prosseguir os nossos próprios objectivos, a liberdade como escolha dos próprios fins. Este "silencioso desvio" permite inserir a liberdade no domínio da poiesis como um processo que se define não em função de si próprio - como praxis - mas como um processo que se define em função de um fim. É nesta perspectiva que podemos compreender as categorias económicas de exercício da liberdade no capitalismo tal como tratadas quer na chamada economia política quer na sua crítica marxista. A liberdade de circulação de capitais e de investimento é tão paradoxal à luz da leitura relacional de liberdade em Kant como o é a liberdade de vender a força de trabalho ou o próprio termo economia política ao qual Arendt chama uma "contradição em termos" (Arendt, 1998, p. 29).

#### **(f) O Caso das Demolições dos Bairros Barracas**

A questão académica que se coloca sobre o modo como do direito inato à liberdade se passa para o direito à propriedade resolve-se por absurdo nos bairros de barracas através de uma expropriação violenta de pessoas a quem não se reconhece nenhum direito inato ou que se forcem a prescindir dele. O processo de demolição do

Bairro da Quinta da Serra, descrito de um modo impressionista no meu relatório de mestrado, serve-me de guia para compreender a essência do fenómeno analisando-o nas suas diferentes fases e na dialéctica dos poderes, das forças e das resistências em presença.



Quinta da Serra 2007: Aspecto de uma casa parcialmente demolida

No início é posto em campo um **dispositivo jurídico** que separa os membros da comunidade com direitos daqueles que não os têm. Como resultado da aplicação deste dispositivo, um determinado número de membros da comunidade é colocado sem lei<sup>205</sup>. Este processo político de privação de liberdade por exclusão total é muito dificilmente entendido pelos sujeitos atingidos que têm uma visão natural e Lockiana dos seus direitos de propriedade, isto é, consideram algo como seu quando resulta do seu trabalho e da sua família - daí a sua casa ser legitimamente sua, do mesmo modo que o bairro é dos seus habitantes. Por outro lado, e insistindo na veia Lockiana, concebem-se a si próprios como seres livres e iguais por direito natural dentro da sua

---

205. Muitas pessoas são “sem-papéis” mas outros, estando “legais”, não têm direito a realojamento porque não estão abrangidos pelo recenseamento do Programa Especial de Realojamento, em geral porque chegaram ao bairro depois de 1993, data do recenseamento.

própria comunidade. Isto não significa um alheamento ou inconsciência relativamente aos fenómenos de exclusão que os afectam de uma forma praticamente contínua na cidade. É precisamente a presença da exclusão urbana que lhe dá a medida da igualdade e liberdade no espaço do bairro; daí que no bairro cada sujeito independentemente do seu estatuto jurídico seja por princípio um vizinho entre vizinhos, um igual. A surpresa está em que os fenómenos de exclusão que afectam o seu dia-a-dia na cidade acabem por invadir e contaminar também o seu próprio bairro expropriando-o do seu espaço no mundo, o espaço onde pode ser livre e igual. Para ela ou para ele, a quem a cidade já segregava, a segregação no bairro começou no momento em que lhe disseram que não tinha direito nem à sua casa nem a casa nenhuma.

O dispositivo jurídico é um bisturi que retalha o bairro entre os que têm direito e os que não têm direito. E, desde muito cedo, o bairro começa a apresentar marcas materiais da sua acção nas casas e nas ruas. Mas por trás da acção do bisturi estão um edifício jurídico e uma máquina burocrática cheios de contradições e alçapões, associados a um enorme desconhecimento da realidade do bairro por parte de quem aplica a lei. Deste modo, cada habitante para quem não existe lei irá por todos os meios ao seu alcance colocar-se sob a sua alçada. Cada um deles procurará ser excepção e a notícia de que isso aconteceu a este ou aquele vizinho fá-lo redobrar os esforços; isso separá-lo-á cada vez mais daqueles com quem partilha a sorte. Muitas vezes este processo longo arrasta-se até ao momento em que a violência das máquinas e das polícias põe fim ao imbróglio.

Aos membros da comunidade que têm lei, a prudência recomenda que se mantenham votados aos seus próprios negócios e às subtilezas da tipologia da sua futura casa que é função de uma demonstração da dimensão do seu agregado familiar, coisa que nem sempre é feita de evidências. Fazem parte das famílias mais antigas do bairro e constituem o referencial comunitário; nelas assenta uma parte da liderança formal ou informal do bairro e reside nelas uma competência consensual que vai da resolução de conflitos entre vizinhos até à organização de actividades no bairro, passando pela representação dos interesses do bairro junto de entidades públicas. São também a memória do bairro - sabem contar a sua história e as suas histórias. São, em suma, o núcleo do poder comunitário. Este núcleo começa a desagregar-se no momento em

que é atribuída uma casa, ou as condições para a ter, fora do bairro, tornando-se isto evidente quando as famílias históricas começam a abandonar o bairro e as suas casas são demolidas.

Por junto, o dispositivo jurídico, produz a quebra de vínculos constitutivos da comunidade que podem ser substituídos por vínculos instrumentais ou por coisa nenhuma. Um dos sinais dessa quebra de vínculos é o aumento da violência no bairro e a sua utilização pela criminalidade organizada. Será precisamente este fenómeno que espolietará o uso de violência policial no bairro<sup>206</sup>. A demolição do bairro é precedida pela destruição dos vínculos que se estabelecem entre os seus habitantes. A impotência da comunidade face à força do poder decorre do desaparecimento do espaço público quando cessam o diálogo e a acção comuns substituídos por uma luta por um recurso escasso: a casa. A casa deixou a esfera política dos direitos para se estabelecer na esfera da economia. Será precisamente nesta esfera que se desenvolverá a segunda contradição entre a negociação individual e a negociação colectiva, a qual nunca chegará a ser relevante se na primeira fase a desarticulação dos vínculos constitutivos comunitários for quase total. Quando se anuncia que o bairro irá ser demolido, muitas vezes anos antes que tal venha a acontecer efectivamente, a casa constitui-se como o ponto de fuga na representação do bairro, o ponto para onde todas as linhas convergem. Progressivamente, o espaço que liga e separa as casas vai-se tornando invisível para finalmente se separar do bairro quando as máquinas de demolição ocupam as ruas e os locais comuns. A degradação material do espaço entre as casas dá testemunho da degradação do espaço entre as pessoas e da perda de vínculos. Por junto anunciam o fim do espaço público.

---

206. No caso do Bairro da Quinta da Serra a quebra de vínculos constitutivos torna-se evidente quer numa leitura do espaço - aumento do lixo, desleixo das casas e espaços públicos - quer através de uma progressiva incapacidade comunitária de dar atenção às crianças, porventura um dos traços mais marcantes de entre-ajuda no seio da comunidade. O abandono das casas, por parte das famílias mais antigas, e a sua subsequente demolição, irão criar buracos no tecido do bairro usáveis para actividades não reguladas comunitariamente. Devido a esta crescente impotência comunitária, ao incremento de espaços “sem dono” e a um aumento, percentualmente muito grande, de população flutuante, a violência no bairro irá multiplicar-se. Por vezes os próprios habitantes, em desespero, farão apelo à polícia.

Na experiência da Associação da Quinta da Serra procurámos fazer intuitivamente, e sem perceber muito bem o que se estava a passar nem o que estávamos a fazer, uma engenharia reversa deste processo. Procurámos, já com as máquinas de demolição no bairro, recuperar as ruas e os espaços comuns. A recuperação dos espaços comuns visava preservar um espaço onde e sobre o qual se pudesse dialogar e assumir compromissos e desta forma estabelecer uma base para evoluir para uma organização colectiva capaz de dar poder à comunidade para negociar colectivamente a fase seguinte, ou seja, as condições económicas que seriam dadas à comunidade para se repensar naquele ou noutro espaço da cidade.<sup>207</sup>



Quinta da Serra 2007: José Maria Semedo ( de costas) pinta o salão Polon com a ajuda de Fábio e Manu

A solidariedade e o reforço dos vínculos constitutivos comunitários são uma resposta capaz de fazer face a este ataque a esses mesmos vínculos, mas só pode brotar de um espaço de discussão dos problemas e das possíveis respostas por parte da própria comunidade que cria e reforça a organização de bairro. Este diálogo que se

---

207. Existia um projecto “na gaveta” da Câmara de Loures que previa um bairro de realojamento no local. Por outro lado, na comunidade foram discutidas hipóteses de realojamento colectivo, através de cooperativas de habitação localizadas em zonas limítrofes.

aprofunda, estas acções, criam um espaço público no bairro que se torna tanto mais fonte de poder comunitário quanto for capaz de se alargar para fora das fronteiras do bairro, fazendo parte integrante da esfera pública global. O papel que a comunicação social pode ter no estabelecimento desta relação bairro-cidade pode ser decisivo. A ligação permanente à esfera pública global é fulcral porque, por um lado tem um efeito de realimentação do espaço público local e, por outro lado, dissipa ou atenua a narrativa de “nós contra o mundo” que é facilmente instrumentalizada numa lógica de resistência violenta que irá sempre abreviar a fase política e legitimar a violência do estado.

A única maneira de combater este mecanismo é política e passa pela constituição de um espaço público que alimente o poder da comunidade e se articule com a esfera pública em geral.

O segundo **dispositivo é económico** - um processo negocial muitas vezes longo em que se procura promover a alternativa habitacional como mais vantajosa para cada família. Esta negociação deve, tanto quanto possível, ser feita colectivamente sob o risco de rápida desagregação da comunidade que instala a violência no bairro e legitima o terceiro dispositivo.

O terceiro **dispositivo é o da violência de Estado** e pouco mais há a fazer do que resistir, algo que se fará, casa a casa, família a família, pessoa a pessoa, com uma remota possibilidade de sucesso. No caso de respostas violentas, mesmo que esporádicas, à violência do Estado, a desproporção dos meios utilizados legitimará uma resposta também ela totalmente desproporcional que eliminará qualquer resto de espaço público ainda existente instalando-se no seu lugar o medo.

O custo-benefício da razzia: as forças policiais e para-militares que compõem o terceiro dispositivo são forças de libertação de um espaço que está fora do mapa e que é conquistado depois da razzia para a cidade. Através de um estudo de mercado é possível determinar com razoável rigor o valor do solo antes e depois da razzia. A razzia e violência sobre as pessoas é a mais-valia introduzida no valor do solo que liberta o potencial por transformação do seu uso. Todos os custos da razzia e da violência assim como os custos de realojamento são em geral públicos. A apropriação das mais-

valias é na sua grande maioria privada. Antes da violência se abater sobre o bairro, e o terceiro dispositivo se tornar dominante, na fase económica, existe uma margem negocial comunitária na condição de se manterem os vínculos constitutivos como dominantes sobre os vínculos instrumentais. O problema das negociações é que raramente os líderes comunitários terão oportunidade de negociar com quem verdadeiramente manda, que não são os poderes municipais mas os empresários privados. A margem negocial da comunidade está directamente relacionada, no contexto actual legislativo, com o valor do tempo. Isto é, com o valor actualizado de uma antecipação do período de geração das mais-valias. Mas este poder negocial está sobretudo assente no poder político da comunidade, no seu nível organizativo e na legitimidade dos seus representantes. Tudo isso será testado no momento em que o dispositivo jurídico-burocrático começa a separar os cidadãos de segunda dos não cidadãos. Donde que, quando começam a derrubar as primeiras barracas dos sem-papéis e os seus vizinhos se metem a sua própria vida, já pouco há a fazer a não ser resistir contra a violência que se anuncia.

(...) o estado-nação não pode existir a partir do momento em que é quebrado o seu princípio da igualdade perante a lei. Sem esta igualdade legal, que originalmente estava destinada a substituir as velhas leis e ordens da sociedade feudal, a nação dissolve-se numa massa anónima de indivíduos sobre e sub-privilegiados. Leis que não sejam iguais para todos transformam-se em direitos e privilégios, algo contraditório com a própria natureza dos estado-nação. Quanto mais clara é a prova da sua inabilidade para tratar as pessoas sem estado como pessoas legais e quanto maior a extensão do governo arbitrário por decreto policial, mais difícil é para os estados resistir à tentação de retirar a todos os cidadãos o seu estatuto legal e governá-los com uma polícia onnipotente. (Arendt, 1962, p. 290)

### **(g) Por uma Geografia da Libertação**

A fundação e história inicial da Royal Society é bastante sugestiva. Quando foi fundada, os membros acordaram a sua não participação em assuntos fora dos termos de referência fornecidos pelo Rei, especialmente não tomar parte contendas religiosas ou políticas. Uma pessoa é tentada a concluir que o ideal moderno científico de “objectividade” nasceu aqui, o que sugeriria que a sua origem é política e não científica. Além disso, parece digno de nota que os cientistas considerassem necessária, desde o princípio, a sua organização no interior de uma sociedade, e o facto de o trabalho feito dentro da Royal Society ter acabado por ser largamente mais importante que o trabalho feito fora demonstrou até que ponto eles tinham razão. Uma organização, seja de cientistas que abjuraram a política ou de políticos, é sempre uma instituição política; onde os seres humanos se organizam têm intenção de agir e de adquirir poder. Nenhuma equipa científica faz ciência pura, seja a sua intenção agir sobre a sociedade e assegurar aos seus membros uma posição dentro dela ou -

como era e ainda é em larga medida o caso na investigação organizada nas ciências naturais - agir conjuntamente e em concertação com vista a conquistar a natureza. Não é de facto, como notou uma vez Whitehead, “por acidente que uma era de ciência se tenha tornado numa era da organização. O pensamento organizado é a base da acção organizada”, não, uma pessoa é tentada a acrescentar, porque o pensamento é a base da acção mas antes porque a ciência moderna como “organização do pensamento” introduziu um elemento de acção no pensamento”(Arendt, 1998, p. 271).

Procurei reunir uma quantidade suficiente de evidências históricas que demonstrassem que a “objectividade” das ciências humanas, Geografia incluída, desempenhou uma papel instrumental e legitimador da expansão imperial, da dominação colonial e de fenómenos de segregação e exclusão que, sob diferentes roupagens, permanecem ainda hoje. Contribuir para a crítica dessas ciências, pode ajudar a construir uma ciência de outro tipo? Creio que sim e é precisamente nessa linha de procura, de uma ciência de outro tipo, que podemos encontrar, por exemplo, em “Epistemologias do Sul”<sup>208</sup> de Boaventura Sousa Santos, uma ciência que se constitui à volta de um diálogo horizontal de conhecimentos, a que ele chamou “ecologia de saberes”, e que assenta em três orientações:

aprender o Sul  
aprender a ir para o Sul  
aprender a partir do Sul e para o Sul (...)(Santos & Meneses, 2009, p. 9)

---

208. “Por que razão, nos dois últimos séculos, dominou uma epistemologia que eliminou da reflexão epistemológica o contexto cultural e político da produção e reprodução do conhecimento? Quais foram as consequências de uma tal descontextualização? são hoje possíveis outras epistemologias? Este livro procura dar resposta a estas perguntas, partindo de duas ideias. Primeiro, que não há epistemologias neutras e as que reclamam sê-lo são as menos neutras; segundo que a reflexão epistemológica deve incidir não nos conhecimentos em abstracto, mas nas práticas do conhecimento e nos seus impactos noutras práticas sociais. É à luz delas que importa questionar o impacto do colonialismo e do capitalismo modernos na construção das epistemologias dominantes. O colonialismo, para além de todas dominações por que é conhecido, foi também uma dominação epistemológica, uma relação extremamente desigual de saber-poder que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e nações colonizados, relegando muitos outros saberes para um espaço de subalternidade. Não se confinando à crítica, este livro propõe uma alternativa, genericamente designada Epistemologias do Sul. Trata-se de um conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam a supressão dos saberes levada a cabo, ao longo dos últimos séculos, pela norma epistemológica dominante, valorizam os saberes que resistiram com êxito e as reflexões que estes têm produzido e investigam as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos. A esse diálogo chamamos ecologia de saberes.”(Santos & Meneses, 2009, p. 5).



Precisamos de uma ciência que não ajude a oprimir ou a legitimar a injustiça e a opressão mas, pelo contrário, seja instrumento de autonomia e de liberdade. Será sobre essa veia que continuarei na terceira parte da tese. Creio também ter-se tornado explícito que a ciência, que faz parte do contexto mais vasto da cultura hegemónica, pode ter uma razoável independência das estratégias pessoais e intenções dos cientistas que a fazem quando o seu posicionamento está baseado na “objectividade”.

Quando falo numa Geografia da Libertação de que estou a falar?

Falo de uma geografia que trata da liberdade política, ou seja, aquela que só é possível no contexto da pluralidade do espaço público, sem o qual o diálogo e acção entre sujeitos não consegue ter lugar. Uma geografia que trata da “liberdade política que é distinta da liberdade filosófica por ser claramente a qualidade do eu-posso e não do eu-quero” (Arendt, 1978, p. 200). Uma geografia que trata da liberdade do cidadão mais do que a liberdade do sujeito, uma liberdade que só se pode manifestar numa comunidade que mantêm entre si um certo tipo de vínculos e de relações. Neste sentido, uma geografia da libertação é uma ciência, um pensamento organizado, que interage com uma acção organizada. E se o diálogo e acção em espaço público são sempre fenómenos de liberdade política - de exercício de cidadania - a organização deste pensamento geográfico é indissociável dum processo em que os sujeitos livres agem em espaço público e os sujeitos segregados se emancipam e libertam agindo nesse mesmo espaço. A ciência que gera e internaliza essa libertação dos segregados e excluídos através da sua participação na vida da cidade é uma ciência de libertação no sentido de não ter nenhum objectivo exterior ao próprio processo, é uma ciência da praxis. Sendo uma ciência da praxis, a geografia da libertação não se define em função da produção de resultados (poiesis) mas em função da geração da consciência<sup>209</sup> de uma ciência comum, uma com-ciência, uma ciência que se partilha na prática da conquista do direito à cidade. Neste sentido, a geografia da libertação é uma forma de consciência do espaço público, da polis e da cidade, é uma consciência política ou uma “con-

---

209. *Conscientia* é uma palavra latina que significa conhecimento.

scientização” que “não é apenas conhecimento ou reconhecimento, mas opção, decisão e compromisso”(Freire, 1987, p. 5).

As metodologias de análise qualitativa em geografia dependem tanto da ciência da qual fazem parte como da decisão de as aplicar por parte do investigador. Por seu lado, o investigador das disciplinas geográficas tem ele próprio o direito ao exercício da liberdade no contexto da ciência em que decidiu desenvolver a sua acção. Qualquer relação entre investigador e investigado pode gerar um espaço de diálogo que faz por natureza parte do espaço público no pressuposto de estamos perante uma relação entre pares. O que acontece com evidência é que, na maior parte das vezes que se estudam os fenómenos de exclusão, investigador e investigado não são pares. Para resolver a questão da paridade fala-se na necessidade de *empowerment* do investigado que pode ser confundido com um processo no qual o investigador partilha com o investigado o “poder” que lhe advém do conhecimento. Neste contexto, o investigador passa a ser dador de poder num sentido próximo do modelo assistencialista reformado. Creio que para obviar ao problema é necessário que o investigador tenha um sentido de serviço. O investigador em comunidades segregadas serve antes de mais essas comunidades. Servir essas comunidades significa dar mais poder a cada um dos seus membros. Esse poder reside nas relações que eles estabelecem entre eles e deles com a cidade. O investigador é o catalizador desse poder não só por servir a comunidade mas porque faz a mediação entre ela e a cidade ou seja por ligar o espaço de diálogo e acção do espaço segregado com o espaço público. Daqui decorre o grande desafio do investigador, ponte entre o espaço segregado e o mundo. A posição é dilacerante mas deve ser mantida. Se o investigador se tornar membro da comunidade segregada passa a ser parte do problema; se não sentir nenhuma relação com a comunidade deixa de a poder servir. Acreditamos que esta contradição só pode ser resolvida pelo amor, ou um certo tipo de amor: o amor mundi.

### **III. Geografia, Tecnologia e Amor Mundi**

Onde se retoma a tradição da relação entre a Geografia Humana e as tecnologias da imagem para estabelecer as primícias do *Atlas da Memória e Esperança* uma metodologia acção-investigação que dê sentido e consciência de espaço aos sujeitos e comunidades segregadas e que lhes permita estabelecer o seu lugar na cidade e no mundo: *Amor Mundi*.

# 1. Geografias Imaginadas

O conhecimento é uma coisa boa que vale a pena e alguns são mais assim que outros ou em virtude do seu rigor ou porque estão dedicados a coisas mais notáveis e superiores (Aristotle, 1991b)(402a1-13).<sup>210</sup>

## (a) A Geografia Humana e as Tecnologias da Imagem

No princípio do seu tratado sobre a alma, Aristóteles exalta a bondade do conhecimento mas considera que alguns conhecimentos são mais merecedores do nosso apreço do que outros. A razão das diferenças na bondade dos diferentes conhecimentos reside tanto no rigor como nas coisas a que eles estão dedicados. Dito de outro modo, para Aristóteles, se todas as ciências são boas, algumas delas são melhores do que as outras quer em virtude do método mais rigoroso que utilizam quer em virtude do objecto a que se dedicam<sup>211</sup> ser mais notável e superior. Cada ciência e a respectiva

---

210. Todas as citações de Aristóteles da versão revista de Oxford das *Obras Completas* que constam da tese foram traduzidas pelo próprio. No caso particular do *De Anima* socorri-me também de (Gendin, 2012). As citações são referenciadas entre parêntesis com base na versão de 1831 de Immanuel Bekker do texto grego de Aristóteles que se converteu em norma. Assim, a referência “402a1-3” define as linhas 1 até 3 da primeira coluna (a) da página 402 da edição Bekker.

211. Tal pressupõe que o objecto de cada ciência lhe é exterior ou que pré-existe relativamente a cada ciência. Seda Nunes, na linha da epistemologia construtivista de Piaget, procura mostrar que “longe de se definir pela *aceitação passiva* de uma determinada categoria de objectos («fenómenos»), atribuída do exterior da prática científica à sua esfera de competência, cada Ciência Social, como toda outra Ciência, *constroee, produz activamente, o seu próprio objecto científico*, e que é construindo-o, e *reproduzindo-o metodicamente* ao longo do tempo, que historicamente se configura, singulariza e destrinça das demais. De facto, todo o conhecimento científico é *construído*, inclusive o saber de cada Ciência sobre e com que objecto científico opera, depois de, dentro de si mesma, o haver elaborado (Nunes, 1970, p. 203). A verdade como facto, a verdade como construção, “*Latinis verum, & factum reciprocantur (...) verum esse ipsum factum*” (Vico, 1710, pp. 14,15), torna-se indissociável do sujeito que a constrói, o qual se torna o padrão - o homem é medida de todas as coisas (Prótagoras) - que torna a coisa inteligível. Nesta perspectiva, a verdade torna-se uma adequação do saber com os factos. Por isso a busca da verdade se torna praxis: “Daí que as “Ciências Sociais tendem a configurar-se e a desenvolver-se principalmente como *ciências dos processos de acção eficaz sobre a sociedade*” (Nunes, 1970, p. 251).

posição relativa na hierarquia das ciências fica assim definida em função do seu método e do seu objecto.

A expansão imperial das últimas décadas do século XIX faz surgir a necessidade de uma ciência que dê a conhecer a relação do ser humano com o lugar que ocupa na terra ou, se quisérmos, uma ciência que trate tanto do modo como o espaço geográfico influencia a vida dos seres e comunidades humanas que o ocupam como da maneira como, por sua vez, as actividades humanas actuam sobre esse mesmo espaço. As disciplinas geográficas procuram responder a esta necessidade através da geografia física (da terra) e da geografia humana (do homem). Uma como outra irão reivindicar um lugar no contexto do conhecimento humano argumentando seja ao nível do objecto seja do método<sup>212</sup>. Esse processo de legitimação da geografia far-se-á através da demonstração da sua utilidade prática como instrumento ao serviço da expansão e da afirmação do Estado-Nação, mas também argumentando teoricamente com a sua especificidade de objecto e métodos no sentido de demonstrar a sua autonomia científica. No caso particular da geografia humana, essa argumentação, feita sobretudo no virar do século XIX para o século XX por Friedrich Ratzel na Alemanha, Vidal de La Blache<sup>213</sup> e o seu discípulo Jean Brunhes, em França, e John Mackinder, no Reino Unido, enfrenta um ambiente rarefeito de ciências já reconhecidas, ciências que, tendo como objecto o ser humano e as comunidades humanas, já tinham definido o seu lugar nas comunidades científicas como a história, a etnografia e a sociologia. A argu-

---

212. Pode-se argumentar com Aristóteles “scientia debet esse de universalibus et aeternis”(Vico, 1948, p. 60) a ciência tem a ver com o que é universal e eterno e “quanto mais sobe em relação à universalidade mais se aproxima da verdade (Vico, 1948, p. 68) não se estranha que nesta tradição se procure afirmar a unidade do objecto das ciências humanas ou pelo menos a sua unidade epistemológica “o plano curvo de uma teoria geral do conhecimento, capaz de integrar os conhecimentos específicos das diversas disciplinas científicas particulares”(Aguilar, 1972, p. 98). Mas do mesmo modo que sem prejuízo de uma epistemologia geral, como ramo da filosofia, as diferentes ciências foram gerando uma epistemologia específica, também ao nível do seu objecto as diferentes disciplinas científicas se foram diferenciando sem prejuízo do reconhecimento de um objecto comum.

213. Com Vidal de La Blache, a geografia não é ainda uma “ciência social”. La Blache era historiador por isso a sua geografia humana irá fazer um corte de objecto e método sobretudo com aquela disciplina. Para ele, a geografia humana está junta com a geografia física “é um ramo, uma face da Geografia e não uma ciência social”(Ribeiro, 1968, p. 660). Para ele, “a geografia é a ciência dos lugares e não dos homens; ela interessa-se pelos acontecimentos da história na medida em que eles põem em obra e à luz, nos países onde eles se produzem, propriedades e virtualidades que sem eles teriam permanecido latentes”(Blache, 1913, p. 13.).

mentação teórica em defesa da geografia humana tinha um nó atado, a saber, a geografia humana, como ciência nova, tinha necessariamente que se distinguir fosse ao nível do seu objecto fosse dos seus métodos das outras ciências humanas. Contudo, ao mesmo tempo, não podia ter um objecto e métodos tão completamente novos e independentes das outras ciências ao ponto de a transformar num facto insólito e sem possibilidades de legitimação na comunidade científica. O nó começará a ser desatado de modo subtil na Alemanha por Ratzel através de um corte epistemológico com a etnografia, do mesmo modo que Richthofen o fará, no domínio da geografia física, relativamente à Geologia

A geografia humana como ciência começa com Friedrich Ratzel. Pelo facto de ser etnógrafo, Ratzel terá uma posição privilegiada para fazer o corte epistemológico que dará origem à nova ciência. Esse corte cria um espaço entre dois sistemas organizados de conhecimento, um espaço que será simultaneamente um espaço de ligação e de diferenciação ou, se quisermos usar um conceito extraído da própria geografia, diríamos que esse espaço que separa a geografia humana da etnografia é um espaço relacional. A natureza desta relação feita de protesto de autonomia e de afirmação de união, de reconhecimento de aversões e testemunho de simpatia será muito bem ilustrada por Jean Brunhes:

Eis em que sentido e segundo que espírito os geógrafos, mantendo-se como geógrafos, podem ajudar os etnógrafos e podem também, apresso-me a juntá-lo, compreender melhor e beneficiar a um grau mais elevado das suas próprias investigações. A geografia e a etnografia são parentes muito próximas; esta não é, contudo, uma razão suficiente para que elas se detestem. Pelo contrário. Diga-mo-lo bem alto! Completamente pelo contrário. A geografia humana conduz à etnografia e a etnografia conduz à geografia humana. E isso não quer dizer que elas se confundam uma com a outra.

Cumpre-me recordar em forma de conclusão que foi um etnógrafo que acreditou ser necessário criar como ramo distinto da etnografia e como departamento novo da geografia, a geografia humana: testemunho ao mesmo tempo da sua união e da sua independência: Friedrich Ratzel, autor da *Voelkerkunde*, tão rica de factos, de ideias e de ilustrações, escreveu a primeira obra, corajosamente e de novo intitulada: *Antropogeografia*<sup>214</sup>(Brunhes, 1913, pp. 37-4040).

---

214. *Antropogeografia* - “Foi uma afortunada circunstância para o desenvolvimento da geografia que tivesse havido dentro da mesma geração dois líderes como Richthofen e Ratzel - um que reviu a geografia da terra; outro, a do homem. Enquanto o primeiro se valeu dos métodos da geologia para colocar a geografia numa base científica, Ratzel pegou no despertar da consciência das ciências políticas e históricas para as leis da natureza subjacentes ao seu progresso de modo a estabelecer o que é agora reconhecido no mundo geográfico como *Antropogeografia*. Os dois volumes que têm este título - o famoso *Etnologia* e *Geografia Política*, e finalmente, *Terra e Vida* - todos contam a grande história

A originalidade da geografia humana de Brunhes não reside tanto na definição do seu objecto - “os factos geográficos” - mas ter reconhecido nesses factos dois atributos essenciais que assumiu como princípios da própria disciplina:

O princípio de actividade: os factos geográficos físicos ou humanos, são factos em transformação perpétua e devem ser estudados como tal (...) (e) o princípio da conectividade: os factos da realidade geográfica estão estreitamente ligados entre eles e devem ser estudados nas suas múltiplas conexões. A ideia do “todo terrestre” (Brunhes, 1925a, p. 1).

Na sua *Geografia Humana*, Brunhes desenvolve extensamente um processo de conhecimento que parte desses princípios e procede à análise dos elementos num processo que vai do universal para o particular sem abandonar os princípios. Brunhes gera uma ciência de objectos em movimento e interacção para uma época que se pensa a si própria, cada vez mais, como de movimento veloz e de mundo globalizado. Um movimento veloz feito por culturas de mobilidade e de comunicações: a cultura do automóvel e a cultura do telefone, num mundo globalizado pelo movimento da conquista, do comércio e da circulação de capital. A defesa que Brunhes faz das vantagens da geografia humana é assim estranhamente actual se pensarmos que nos separa um século dos seus escritos:

No momento em que, devido à intensidade e à multiplicidade das comunicações, todas as partes do universo são postas violentamente em relação umas com as outras, a humanidade tende para uma certa uniformidade de usos, de necessidades e de hábitos quotidianos. O facto económico e geográfico da circulação (a *Verkehrskultur*<sup>215</sup> como dizem os alemães) desempenha um papel tão predominante que, na concorrência mundial, as antigas pequenas unidades económicas que viviam a sua vida própria, com uma inteira independência, produzindo quase tudo de que tinham necessidade, são todos os dias ameaçadas na sua própria existência e dentro de pouco tempo terão desaparecido. (Brunhes, 1913, p. 37)

É esta capacidade de compreender o espírito do tempo que irá impor a geografia humana de Brunhes relativamente às “disciplinas vizinhas” (Brunhes, 1925b, p. i) e

---

da dependência do homem do solo, da interdependência da geografia, história e sociologia.” (Genthe & Semple, 1904, p. 551)

215. A Cultura de Tráfego ou do transporte - a cultura de mobilidade - tinha, em 1913, o automóvel como quinta-essência. A primeira linha de produção em grande escala de automóveis tinha sido lançada em 1902 por um americano do Ohio chamado Ransom Olds. O *Curved Dash Oldsmobile* inicia uma linha de automóveis de baixo preço que seria continuada a partir de 1908 pelo Ford T (Tin Lizzie) de Henry Ford. Em 1927 a Ford Motor Company tinha atingido 15 milhões de Ford T vendidos. (Gross, 1996). A tecnologia da telefonia móvel está possivelmente para os dias de hoje como o automóvel estava para os anos 10 e 20 do século XX. As duas formas de mobilidade de resto acabaram por se combinar no nosso dia-a-dia.

será essa mesma capacidade que o vai tornar um dos maiores defensores da utilização de dois novos dispositivos tecnológicos na investigação geográfica integrando-os plenamente como instrumentos do seu método: a fotografia e o cinema.<sup>216</sup>

E eis que, por coincidência que importa aproveitar, as descobertas e os aperfeiçoamentos técnicos deste último quarto de século permitem registar os fenómenos em movimento com uma precisão que teria parecido antes inacreditável. Entre todos processos de reprodução gráfica e fotográfica, o cinematógrafo cujos primeiros ensaios remontam há vinte anos, permite um registo exacto e perfeito de tudo o que é do domínio da vida; ele vai transformar-se cada vez mais num dispositivo de investigações científicas.(Brunhes, 1913, p. 38)

Se bem que iniciada por Vidal de la Blache<sup>217</sup>, é com Jean Brunhes que o uso da fotografia e também do filme cinematográfico se generalizam e passam a fazer parte integrante do método da geografia humana. Brunhes irá protagonizar a realização de um arquivo fotográfico e filmográfico que permanece até hoje como um facto insólito na história da geografia humana e na história das representações do mundo: os Arquivos do Planeta. Com eles a geografia humana de Brunhes é passada à prática, objecto e métodos são aperfeiçoados e inevitavelmente muito da obra de Brunhes posterior à aventura do Arquivos do Planeta terá ficado contaminada por essa experiência quase demencial de representação do mundo “tal como ele era” nos anos 20 do século passado.

---

216. A geografia humana, também pela necessidade de diferenciação, acaba por ser uma das primeiras ciências a adoptar as novas tecnologias de reprodução de imagem: “Em forte contraste com a disciplina de antropologia, que parece não ter acolhido a fotografia e o filme senão muito mais tarde, a geografia humana abraçou a câmara fotográfica como um instrumento essencial (ainda que sempre subordinado) de investigação geográfica (Amad, 2010, p. 71).

217. “O desenho, a fotografia entram a título de comentário na descrição. As figuras esquemáticas têm a sua utilidade como instrumento de demonstração. Mas nada como um desenho (...) (Blache, 1913, p. 298). Embora a fotografia tenha ainda um papel menor no método descritivo de Vidal de La Blache, a preocupação com a imagem como suporte da descrição é evidente. Através do desenvolvimento de uma geografia regional, La Blache legou “métodos de descrição, de análise e de síntese totalmente impregnados de um ‘espírito de finura’, de claridade, de tonalidades e de medida. Neste desenho, ele foi admiravelmente servido pelo seu estilo, onde a elegância se alia à sobriedade e onde as imagens e as analogias não respondem senão à vontade de rigor e compreensão (Ribeiro, 1968, p. 661). Na descrição de Orlando Ribeiro, é nítida a admiração pela capacidade descritiva do mestre mas é também evidente a componente visual que essa descrição encerra e que se alarga à própria escrita do “discípulo”. Ao contrário de Vidal de La Blache, Orlando Ribeiro fará uso intensivo da fotografia como instrumento de investigação, só na sua missão de estudo à Índia em 1955-56 recolheu mais de um milhar de fotografias, das quais sete dezenas foram publicadas mais de quarenta anos depois com o relatório da missão que tinha. até aí, permanecido inédito (Ribeiro, 1999).



## (b) Os Arquivos do Planeta de Albert Kahn

No período compreendido entre 1909 e 1931, um grupo de operadores de cinema e fotografia sob a direcção científica de Jean Brunhes<sup>218</sup> irá recolher 180 mil metros de filme <sup>219</sup>(cerca de 100 horas de projecção), 6 mil e quinhentas placas estereoscópicas<sup>220</sup> e 72 m fotografias (autochromes<sup>221</sup>) em 48 países de todos os continentes com excepção da Oceânia.

O objectivo desta iniciativa tinha sido claramente definido em Janeiro de 1912 pelo seu promotor e financiador, o banqueiro Albert Kahn:

A fotografia estereoscópica, as projecções, o cinematógrafo sobretudo, eis o que queria fazer funcionar em grande a fim de fixar, de uma vez por todas, os aspectos, as práticas e os modos de actividade humana cuja desapareição fatal não é senão uma questão de tempo” (Tracou, 2012).

---

218. Jean Brunhes ocupa a direcção científica dos Arquivos do Planeta a partir de 1912.

219. Auguste e Louis Lumière tinham produzido e apresentado em 1895 aquele que é considerado o primeiro filme da história do cinema(tógrafo): *A Saída da fábrica Lumière*, projectado no Grand Café do Boulevard des Capucines. Quatro ano depois da primeira apresentação pública de um filme os Lumière tinham mais de mil filmes em catálogo.Fonte: (Encarta, 2007)

220. “A invenção da imagem em relevo é anterior à da fotografia, visto que em 1838, Wheatstone, membro da Sociedade Real de Londres, inventa um dispositivo com espelhos restituinte do relevo (lembro que a data oficial da invenção da fotografia é de 1839) (...). Em 1844, David Brewster aplica o princípio de Wheatstone à fotografia: tinha nascido a fotografia estereoscópica. Em 1851 Duboscq constrói o primeiro estereoscópico em série. É a partir de 1851 que a grande moda da fotografia em relevo se vai desenvolver, graças à influência da Rainha Vitória (...) uma fervorosa defensora do processo(Gardies, 2006).

221. O *Autochrome* é uma técnica patenteada pelos irmãos Lumière em 1903 que permitia produzir fotografias a cores através de uma placa de vidro coberta de uma camada aleatória de grãos microscópicos de fécula de batata corados com anilinas azul-violeta, verde e vermelho-laranja ligadas entre si por pó um finíssimo de carbono (negro de fumo). Esta primeira camada era coberta por um verniz o qual por sua vez era encimado pela emulsão pancromática (emulsão a preto e branco sensível a todo o espectro de luz visível) de halogeneto de prata. A exposição à luz da placa na câmara fotográfica efectuava-se de modo a que a luz atingisse a emulsão pancromática depois de filtrada pela fécula de batata. Deste modo, mesmo com uma boa emulsão e boas condições de iluminação, os tempos de exposição eram muito longos calculando-se uma sensibilidade da ordem dos 7 ISO. “Com material normal, uma tomada de vistas realizada num belo dia de verão necessita de um tempo de pose de cerca de 1 minuto (...) em condições idênticas uma fotografia a preto e branco com a célebre placa Etiqueta Azul extra-rápida das fábricas Lumière, pode fazer instantâneos, de mão levantada, a 1/50 ou a 1/100 do segundo .”(Neirinck, 2013).



A única fotografia conhecida em pose de Albert Kahn na varanda do seu escritório de Paris, 102 da Rua Richelieu (Photo Paul Ducellier c.1928)(Amad, 2010, p. 26)

Albert Khan(1860-1940) era, em 1912, um banqueiro próspero que tinha fama de ser capaz de prever os comportamentos bolsistas. Em 1898, tinha constituído o seu próprio banco de negócios, o banco Kahn, no 102 da Rua de Richelieu em Paris, o qual viria a desenvolver uma actividade internacional intensa nomeadamente no financiamento de empréstimos no Japão. Para trás tinha ficado a sua associação com o Banco Goudchaux onde, em escassos quatro anos (1889-1893), tinha feito fortuna especulando com as minas de ouro e diamantes da África do Sul.

Nascido Abraham Kahn, filho de Babbette Bloch, uma judia Anglo-Irlandesa e Louis, um judeu polaco comerciante de animais, nasceu na Alsácia em 3 de Março de 1860. A mãe morre tinha Abraham apenas dez anos e dois anos depois, na sequência da guerra franco-alemã e da atribuição, pelo tratado de Franqueforte (1861), da Alsácia à Alemanha, a família Kahn decide manter-se francesa e deixa as “províncias perdidas” para se instalar em Saint Mihiel, na Meuse.

Quando chega a Paris aos 16 anos, Abraham muda o seu nome para Albert e depois de trabalhar numa fábrica de confecções da Rua Montmartre entra para o Banco Goudchaux. Ao mesmo tempo que trabalha no banco, Albert estuda. Faz dois bacharelados; um em letras (1882), outro em ciências (1883) e uma licenciatura em direito (1885). Em 10 de Fevereiro de 1887, Albert Kahn escreve ao seu amigo Henri Bergson: “No que diz respeito aos negócios isto vai bastante bem, mas sabe, isto não é o meu ideal (...)”(Tracou, 2012). Até à crise bolsista de 1929, que irá conduzir ao encerramento do seu banco, dois anos mais tarde, e à destruição de toda a sua fortuna, Kahn irá dedicar uma grande parte da sua energia e recursos ao seu “ideal”.

Na definição desse ideal e na forma de o alcançar estaria do princípio ao fim Henri Bergson. A colaboração e a amizade entre Kahn e Bergson iniciada no período em que Kahn, ainda estudante de bacharelato, contrata Bergson, na altura um professor de filosofia desconhecido, haveria de “continuar até à morte de Kahn em 14 de Novembro de 1940, seguida da de Bergson menos de dois meses depois” (Amad, 2010, p. 99). O “ideal” era o de de uma sociedade aberta onde o amor à humanidade fosse capaz de preservar a paz. Esse ideal debatia-se com uma questão:

“(...) entre a nação, grande que ela seja, e a humanidade, existe toda uma distância do definido ao indefinido, do fechado ao aberto (...) a diferença entre os dois objectos é de natureza e não simplesmente de grau.”(Bergson, 2008, pp. 27,28)

Para Bergson não se vai da aprendizagem das virtudes cívicas na família para o amor à humanidade, passando pela ligação à pátria, numa espécie de alargamento progressivo de simpatias: “Quem não vê que é antes do mais contra todos os outros que amamos os homens com os quais vivemos?” (Bergson, 2008, p. 28) Podemos ter consciência desta diferença de natureza entre o amor à família e à pátria por um lado, e o amor à humanidade por outro, pela evidência de que os dois primeiros não excluem o

ódio e o último não ser senão amor. O ideal de Bergson é o amor à humanidade, o programa de Kahn é a forma de o alcançar. O programa irá estar centrado no conhecimento do mundo e na difusão desse conhecimento como forma de alcançar o amor pelo mundo e a paz.

Na Primavera de 1898 podia ler-se no jornal *Le Temps* uma informação segundo a qual jovens professores terão a possibilidade de fazer a volta ao mundo, em total liberdade, graças a um “generoso dador anónimo” Sob a égide da Universidade de Paris, Albert Kahn tinha acabado de criar as bolsas de viagem À Volta do Mundo (Tracou, 2012).

Entre 1898 e 1931 foram concedidas 145 bolsas, das quais 72 a franceses (48 homens e 24 mulheres), 21 a ingleses, 18 a japoneses, 17 a alemães, 15 a americanos e duas a Russos.

Em 1898, Albert Kahn já tinha viajado muito e medido o adquirido intelectual dessas deslocações. A sua convicção é a de que os conflitos nascem muitas vezes de um mau conhecimento das nações entre elas. Os bolseiros deviam observar, com um novo olhar, os países visitados. Ele queria que os professores enriquecessem o seu saber livresco pela experiência directa do terreno e de seguida beneficiassem com isso a juventude.(Tracou, 2012)

Uma das obrigações dos bolseiros era efectuarem conferências sobre a viagem. A partir de 1902, os primeiros bolseiros começam a reunir-se periodicamente para jantares onde davam conferências sobre as suas viagens. Kahn, depois de convidado para um desses jantares-conferência, decide atribuir um local a essas realizações. Deste modo surgiu a Sociedade *À Volta do Mundo*, em 30 de Dezembro de 1906, numa grande *villa* da propriedade de Bologne (Paris) de Kahn. A vila foi rebaptizada de “O Círculo” e, em 1931, na celebração dos 25 anos da Sociedade *À Volta do Mundo*, Henri Bergson escrevia:“ Se, alguma vez, graças ao trabalho que se prossegue em Geneva, a ‘sociedade humana’ chegar a tomar corpo, dir-se-á talvez que o Círculo de Bologne tinha algo para lhe preparar uma alma”(Tracou, 2012). O trabalho que se estava a fazer em Geneva era o da Comissão Internacional de Cooperação Intelectual (que viria a dar origem à UNESCO) da qual Bergson era Presidente desde 1922.

Entre 1906 e 1933, mais de 4 mil pessoas serão convidadas a ir ao “Círculo”. Entre os convidados encontramos altos dignatários como Elizabete, Rainha da Bélgica; Amanullah Shah, rei do Afeganistão ou Fiodorovitch Kerensky, chefe do Governo Russo; personalidades da III República Francesa, como Jean Jaurès, Georges Clemenceau, Philippe Pétain; industriais como André Michelin, Marcel Dassault e

Louis Lumière; cientistas como Émile Durkeim, Marie Curie ou Albert Einstein; criadores e artistas como Anatole France, Paul Valéry, James Joyce, H.G. Wells, Gabriel Fauré ou Artur Honegger. A lista é longa, sendo que Kahn conseguiu trazer neste período, de pouco mais de 25 anos de vida do “Círculo”, uma grande parte das pessoas mais influentes do mundo, à época, nas suas respectivas áreas. Muitas dessas pessoas eram ou tornaram-se amigas de Kahn. Entre elas destacavam-se, além de Bergson, Auguste Rodin e Rabindranâth Tagore.

Três dias depois do início da I Guerra Mundial, a 4 de Agosto de 1914, Kahn cria o Comité de Socorro Nacional para apoio à populações civis e refugiados das zonas de combate. Convida o matemático Paul Appel para presidente da organização, obtém o alto patrocínio de Raymond Poincaré, Presidente da República, e consegue reunir, entre os trinta e quatro membros pessoas tão diversas como o secretário geral da Confederação Geral de Trabalhadores, o Cardeal de Paris ou o Grande Rabino de França. Mobilizando a generosidade de empresários e população, o Comité de Socorro Nacional distribuirá milhões de refeições e abrigos aos refugiados das zonas de combate durante o período da guerra.

Em 1916, Albert Kahn cria o Comité de Estudos Sociais e Políticos com o objectivo estatutário de “agrupar os Franceses representativos de todas as opiniões, de todos os credos e de todos os meios tendo em vista o Estudo positivo das questões de ordem social e política de interesse geral”(Tracou, 2012). Durante 16 anos, o Comité, constituído por 50 membros ordinários, reúne duas vezes por mês produzindo 14 boletins de informação distintos que são distribuídos gratuitamente pelas bibliotecas. Resultado final: mais de 100 mil páginas de reflexão distribuídas por 336 volumes.

Dois centros de documentação social, um laboratório de biologia, um centro de medicina preventiva são outras das iniciativas de Albert Kahn concorrentes para o “ideal”. Como irão as novas técnicas da fotografia e do cinema servir o ideal?

Através do projecto dos Arquivos do Planeta, Kahn quer descrever o mundo como ele é - um mundo que ele proclama em desapareição para sempre - e quer fazê-lo de um modo perfeito em termos materiais e conceptuais. Materialmente irá usar fotografias a cores, fotografias em relevo e filmes, todos eles objectos que resultam da

aplicação do estado da arte das tecnologias de reprodução visual no seu tempo. Conceptualmente inspira-se na filosofia de Henri Bergson mas precisa de uma ciência que seja capaz de ordenar aquilo que as fotografias e os filmes podem mostrar. Precisa de uma ciência capaz de descrever o mundo e as pessoas que os habitam.

A geografia distingue-se como ciência essencialmente descritiva (...) não é sem razão que nos livros e memórias geográficas as representações figuradas têm cada vez mais lugar. O desenho, a fotografia entram a título de comentários na descrição (Blache, 1913, p. 298).

Em 1912, é criada pela primeira vez em França uma cadeira de geografia humana: com o financiamento de Albert Kahn, é criada a cadeira de geografia humana do Colégio de França que tem como titular Jean Brunhes. (Tracou, 2012)

No mesmo ano, Henri Bergson e o geólogo Emmanuel de Margerie tinham colocado em contacto Brunhes e Kahn quando este procurava um director científico para os Arquivos do Planeta. Numa carta a Bergson, Kahn explica o perfil desejado: “Preciso de um homem activo, suficientemente jovem, habituado ao mesmo tempo às viagens e ao ensino, e de uma competência reconhecida como geógrafo” (Tracou, 2012). Jean Brunhes respondia muito bem ao perfil. Nascido em Toulouse em 1869, Brunhes tinha estudado com Vidal de La Blache a quem tinha dedicado a sua tese (Brunhes, 1902) em geografia humana pela Faculdade de Letras da Universidade de Paris. Para elaborar os estudos que haveriam de conduzir à tese, Brunhes tinha estado mais de um ano em Espanha e em 1902 quando a sua tese é publicada já é professor de geografia na Universidade de Fribourg e no Colégio Livre das Ciências Sociais de Paris. Em 1910, Brunhes também tinha publicado a primeira edição<sup>222</sup> de *A Geografia Humana*.

---

222. *A Geografia Humana* de Jean Brunhes viria a ser alvo de mais duas edições. A segunda edição viria a ser traduzida em 1920 para inglês “por dois geógrafos americanos: Isaiah Bowman, o director da *American Geographical Society* de Nova Iorque, E. Dodge, professor de geografia no Teachers College da Universidade de Columbia (Deffontaines, 1926, p. 268)”. A terceira edição, publicada em 1925, será mais do que uma simples reedição: em mais de mil páginas ao longo de três volumes ilustrada com 278 figuras, fotografias (algumas aéreas) e desenhos reunidos num volume à parte, com uma nova secção dedicada à “geografia das doenças”, Brunhes aproxima a sua obra, tanto quanto era possível no contexto de uma jovem ciência como a geografia humana, de um tratado científico. Pierre Deffontaines que “tinha descoberto a geografia através de Jean Brunhes (...) o qual permanecerá como seu mestre e pai adoptivo” (Claire, 2000), escrevia numa recensão feita precisamente sobre a 3ª edição da *magnum opus* de Brunhes: “A geografia humana é demasiado jovem, demasiado vasta em domínio, demasiado pouco estudada ainda, para que seja possível fixá-la num tratado. Os livros que falam dela devem ainda deixar a sensação de uma ciência em marcha”(Deffontaines, 1926, p. 268). De que modo as sucessivas edições da obra de Brunhes incorporam a sua actividade intensa como responsável científico dos Arquivos do Planeta? Durante dois decénios Brunhes teve, através da sua colaboração

Brunhes era activo, “suficientemente jovem”, habituado a viagens e era um professor de geografia com obra reconhecida. Tinha o perfil perfeito para o cargo e vai demonstrá-lo durante os vinte anos em que irá ocupar a direcção técnica dos Arquivos do Planeta.

Jean Brunhes propôs ao comité científico criado para a constituição dos *Arquivos do Planeta* composto por Henri Bergson e Emmanuel de Margerie, duas orientações preliminares:

Missões chamadas “globais”, “homens de uma competência reconhecida serão encarregados de investigar acerca de exemplos complexos e de registar factos de diferentes ordens: como serão as missões a fazer partir já para os países em rápida transformação”.

Métodos ditos “especializados”, “encarregados de estudar uma série determinada de factos num quadro igualmente determinado”.

Jean Brunhes põe em campo uma equipa de operadores dando-lhe uma formação rápida em geografia humana e directivas sobre as tomadas de vistas:

1º grupo: factos de ocupação improdutivo do solo: a) casa b) caminhos;

2º grupo: factos de conquista vegetal e animal: c) animais domésticos d) campos e jardins;

3º grupo: factos de economia destrutiva: e) devastações vegetais e animais f) explorações minerais.

Dado que a documentação iconográfica perdia uma parte do seu valor sem legenda, Jean Brunhes juntava a estas indicações recomendações muito precisas para a identificação das imagens:

“Regra geral: para todas as tomadas de vista sejam ordinárias sejam autochrome, sejam cinematográficas, fazer uma ficha independente contendo com exactidão as indicações seguintes:

1. a data (dia e mês, e se houver lugar, para certos efeitos de luz, a hora);
2. o lugar (indicação do nome da aldeia ou do ponto em questão e também indicação da região);
3. o assunto (não ter medo de desenvolver a ideia que vos fez escolher este ou aquele assunto: mesmo se a vossa interpretação é mais tarde considerada imprecisa, é muito útil que vós tenhais anotado a vossa primeira impressão”.(Tracou, 2012)

---

com Kahn, a possibilidade de ser promotor de uma descrição do mundo e não podia, como geógrafo, deixar de ensaiar uma explicação para os factos geográficos desse mesmo mundo. As fotografias das missões dos Arquivos do Planeta eram regularmente projectadas nos seus cursos do Colégio de França. A sua obra internaliza tanto as actividades dos Arquivos do Planeta como estes internalizam a sua Obra.



Jean Brunhes (à direita) e habitantes diante de um atelier de costura, Krusevac. Sérvia, 29 de Abril 1913. (*autochrome* de Auguste Léon)

Do total das colecções iconográficas dos Arquivos do Planeta, com excepção das fotografias em relevo as quais tiveram na maior parte origem na viagem de volta ao mundo que Kahn fez entre 1908 e 1909, a esmagadora maioria foi feita de acordo com as orientações de Jean Brunhes. No total, 72 mil fotografias a cores (*autochrome*) que constituem a mais importante colecção do mundo, e 180 mil metros de filme em formato 35 mm e mudos são impressionados. Os filmes que correspondem a cerca de uma centena de horas de projecção são maioritariamente a preto e branco e são “rushes”, isto é, filmes não editados. Nalguns casos raros, os filmes foram tintados ou são



em “cor natural” processo Keller-Dorian<sup>223</sup>. Estas colecções organizam-se em dois grupos. Num primeiro grupo estão organizadas as imagens fixas e os filmes representando as relações do ser humano com a Natureza, a geografia das necessidades vitais (abrigo e protecção: a casa, comer, vestir, dormir) que está ligada a uma geografia do labor quando aos seres humanos já não é suficiente a simples recollecção ou pastorícia e começam a laborar o solo. Neste primeiro grupo, que integra a maioria das imagens fixas e a maior parte das imagens animadas tomadas fora de França, vamos encontrar as paisagens, as casas, (também monumentos e todo o tipo de arquitectura), a criação de gado, a agricultura e os meios de locomoção e transporte. Num segundo grupo, estão as fotografias e os filmes relativos quer à geografia económica e social quer à geografia política e histórica. Neste grupo vamos encontrar a religião, as festas, casamentos e funerais, as artes mas também, as cenas da vida militar e os homens célebres como tema recorrente.

“Quem entre vós quiser fazer-se grande, seja vosso servo” (Mateus 20, 26). A actividade filantrópica de Kahn, exercida nos mais variados domínios, tem subjacente uma concepção cristã de serviço. Essa concepção convoca as elites para uma responsabilidade a ser assumida no quadro do amor à humanidade como Bergson a tinha definido. Não espanta assim que a difusão dos Arquivos tivesse como objectivo instruir as elites: Jean Brunhes, na sua cadeira de geografia humana do Colégio de França utilizava consistentemente a fotografia nas suas lições e conferências. Em Boulogne organizavam-se com regularidade sessões para uma elite de cientistas, políticos, chefes religiosos, artistas, militares, empresários, etc. No total, terão sido organizadas mais de 800 projecções fotográficas e 550 projecções de filmes.

---

223. O arquivo conserva 1237 metros de filme (cerca de 45 minutos) de filmes em cor natural processo Keller-Dorian, resultado dos ensaios em 1928 e 1929 efectuados por Camille Sauvageot, um dos mais famosos operadores dos Arquivos (viria a ser operador em 1947 do filme *Dia de Festa* de Jacques Tati). O processo, que utilizava um aditivo tricromático análogo ao do *autochrome*, permitia impressionar a cores uma película de 35 mm em nitrato de celulose a preto e branco à qual estava associada uma camada de rede em relevo de lentes microscópicas (cerca 520 por mm<sup>2</sup>). A combinação entre esta superfície lenticular e um filtro no diafragma da objectiva dividido em três bandas verticais - vermelho, verde e azul - permitia codificar as imagens em três selecções correspondentes às três cores fundamentais. O processo foi desenvolvido por Rodolph Berthon, óptico e astrónomo e Albert Keller-Dorian director de uma empresa de impressão textil e de fotogravura nos anos 20 do século XX.

Eles (Arquivos do Planeta) gostariam de constituir uma espécie de quadro real da vida da nossa época, que permaneça o monumento por excelência de consulta e comparação para aqueles que virão depois de nós.

Empregar os instrumentos que acabam de nascer (a fotografia e o cinematógrafo) para fixar e conservar os factos do planeta que vão morrer, tal é a nossa ambição e tal será a nossa tarefa essencial.

Precisemos ainda mais através de um exemplo. Nós gostaríamos de chegar daqui a alguns anos a possuir uma espécie de museu cinematográfico de todos os principais trabalhos que estão ligados à agricultura. Nos museus etnográficos encontram-se diversos instrumentos empregues pelo homem nos diferentes pontos do globo, charruas, enxadas, messaá, etc. Por outro lado, nos herbários coleccionam-se plantas mortas, nos jardins botânicos e nos jardins de ensaio<sup>224</sup> temos exemplares arrancados aos seu quadro e sem o seu ambiente natural. Nós pretendemos que todos esses elementos sejam reagrupados e vivificados como eles o são na realidade; os homens que trabalham o arrozal ou que repicam o arroz serão fotografados em pleno trabalho e não serão separados nem dos instrumentos nem das plantas. Pelo seu lado, as plantas cultivadas serão tomadas com aqueles que as cultivam; quem diz plantas cultivadas indica por isso mesmo que o homem participa em parte na reprodução e na multiplicação desse vegetal; o trabalho humano é portanto como que uma parcela integrante de todo o campo e de todo o jardim.(Brunhes, 1913, p. 38)

Fixar e conservar através da fotografia e do cinema “os factos do planeta que vão morrer” como dizia Brunhes ou “fixar, uma vez por todas, os aspectos, as práticas e os modos de actividade humana cuja desapareição fatal não é senão uma questão de tempo” no dizer de Kahn, transforma-se assim no objectivo programático assumido dos Arquivos do Planeta. Subjacente a ele está uma crença no progresso e na sua inevitabilidade, um progresso animado pelas novas tecnologias as quais, se por um lado destroem os aspectos, práticas e modos de actividade humanos do passado, ao mesmo tempo dão-nos a possibilidade de os fixar e conservar através das imagens. Os Arquivos do Planeta são assim, e antes do mais, um monumento imaginário ao passado, uma memória da humanidade que aspira a identidade em cada actualidade, em cada leitura possível. A abertura dos Arquivos do Planeta a uma multiplicidade de leituras, algumas das quais em conflito com a concepção de amor à humanidade de Bergson, decorre da própria natureza dos objectos que o constituem, um espólio de fotografias e filmes aos quais propositadamente não se acrescentou montagem nem narrativa. Os Arquivos do Planeta, que querem ser arquivos da humanidade para atingir o amor à humanidade, têm necessariamente, na visão de Bergson, que ser arquivos

---

224. *Jardins d'essais* no original - jardins experimentais usados numa perspectiva de cultura comercial de produtos agrícolas. Veja-se, por exemplo, o Jardim de Ensaio de Mambone da Companhia de Moçambique (Referência Torre do Tombo PT/TT/CMZ-ADGL/H-F-A/001/0021/7 de 7 de Março de 1906).

abertos. A apropriação deles como arquivos da França, através de uma montagem e narração que os transforma em memória para a identidade francesa, ou arquivos imperiais legitimadores da expansão, é viável e tem vindo a ser demonstrada através de inúmeros exemplos, mas esta apropriação atribui aos Arquivos do Planeta a natureza de arquivo fechado. “É que entre a nação, grande que ela seja, e a humanidade, há toda a distância (...) do fechado ao aberto”(Bergson, 2008, p. 27.)

Para Brunhes era preciso mostrar, através da fotografia e do cinema, a relação do ser humano com o seu espaço “como ela é na realidade”. Isso explica que, apesar das indicações precisas sobre a necessidade de cada imagem ter uma identificação, se tenha evitado qualquer tipo de narrativa nos filmes ou de montagem prévia de foto. Acreditava-se que cada imagem falava por si, era “rigorosamente exacta”:

Trouxemos da Península das Balcãs, da Bósnia, da Herzegovina, da Sérvia, da Albânia, da Macedónia, tipos e grupos de trajes cujas cores registadas por placas *autochromes* Lumière são rigorosamente exactas. Em muitos casos, fotografamos as pessoas de frente e de costas; a vista de frente é sempre muito incompleta e mesmo enganadora, porque, relativamente às mulheres nomeadamente, os vestuários complementares tal como um avental mudam de facto a fisionomia e escondem mesmo a verdadeira estrutura do traje.(Brunhes, 1913, p. 39)

Brunhes estava convencido que as novas tecnologias da fotografia e do cinematógrafo podiam revelar com rigor exacto não só a relação do homem com a natureza mas também as relações sociais nos seus diferentes cambiantes:

Enquanto que, nos museus etnográficos, os tipos humanos são representados por moldes em cera ou por fotografias em pose, nós queremos apreender os homens na própria verdade das suas atitudes correntes; em vez de nos interessarem os indivíduos sós, ocupámo-nos, antes de tudo, da vida em grupos; porque toda a verdadeira vida, geograficamente e etnograficamente falando, tem um carácter colectivo.

Entre estas “pequenas multidões”, devem-se apreender dois tipos principais: aquelas que são homogêneas e que são por isso expressões típicas de um grupo étnico e aquelas que são heterogêneas, representando a mistura de interesses e de vida que resulta da justaposição e da compenetração de várias raças, em uma mesma região ou em um mesmo ponto do globo.(Brunhes, 1913, p. 39)

Nas chamadas pequenas multidões heterogêneas de Brunhes encontramos precisamente as características essenciais da cidade - a pluralidade do espaço público que é a condição humana da acção. A tomada de vistas dessas pequenas multidões heterogêneas equivale também a fixar um espaço de aparência que cessa quando o diálogo e a acção que decorre entre na compenetração das várias “raças” cessa.

Por fim gostaria de chamar a atenção dos etnógrafos e dos geógrafos para a importância ao mesmo tempo geográfica e etnográfica daquilo a que se podiam chamar os pequenas multidões, quer dizer

os grupos humanos variando de cinco a quinze pessoas e que se encontram representando uma forma de vida colectiva natural: homens conversando juntos na rua, homens rezando, homens sentados para comer ou para jogar, homens negociando numa feira, etc.

Não é porque os homens parecem imóveis que os seus movimentos são menos interessantes; pelo contrário, é então, nesses instantes de repouso relativos, que os homens traduzem melhor as características distintivas da sua raça ou da sua pessoa através dos gestos, por movimentos de ombros ou de cabeça, por olhares, etc.(Brunhes, 1913, p. 40)

Esta propriedade da imobilidade poder traduzir melhor uma essencialidade das pessoas tem subjacente um apelo à memória, ao tempo e à imaginação que afasta Brunhes de uma leitura meramente mecanicista das imagens. De facto, a imagem é aqui tomada como um apelo à rememoração dos conhecimentos ou das percepções que o investigador invoca do seu passado. É esta rememoração que lhe permite “ler” no gesto, na imobilidade do gesto, uma essencialidade do sujeito e das relações entre sujeito. Para Brunhes, nesse espaço público que a fotografia ou o filme mostram revelam-se as características distintivas da “sua raça ou da sua pessoa”, mas isso só pode acontecer através de um apelo que o investigador faz das percepções anteriores ou conceitos que podem ser invocados mnemonicamente através da sua memória. “Sem imagem o pensamento é impossível”(Aristotle, 1991a)(449b32). As fotografias e os filmes dos Arquivos do Planeta não são apenas objectos de memória; são objectos de imaginação, as imagens não são percepções sensoriais. Cada placa fotográfica, cada metro de filme, é um apelo à imaginação<sup>225</sup>.

### **(c) Atlas Mnemosyne**

der liebe Gott steckt im Detail<sup>226</sup>

Aby Warburg in (Gombrich, 1999, p. 268)

---

225. “Agora, que imaginação não é percepção é claro pelo seguinte: percepção ou é uma potencialidade, como a visão, ou uma actividade, como ver. Mas algumas coisas podem aparecer-nos (φαίνεσθαι) na ausência de ambos como por exemplo, coisas em sonhos. (...) na percepção uma coisa está sempre presente, na imaginação não (...) as percepções são sempre verdadeiras, imaginações são na sua maioria falsas. São falsas, mas como vimos acima, isso não nos faz cair no erro porque as imagens não implicam que acreditemos (Aristotle, 1991b)(428a5-11)”.

226. “Deus está nos detalhes”.

O interesse contemporâneo em Warburg decorre não tanto das questões relacionadas com a interpretação do conteúdo das imagens e do significado simbólico dos signos em geral mas antes da natureza da comunicação e subsequente transformação desses signos. (...) Os estudos iconográficos ignoram largamente a questão das condições sob as quais a arte foi praticada, os seus contextos culturais e o seu concebível significado histórico. (Forster, 1999, p. 2)



Thomas Cowperthwait Eakins - Retrato de Frank Hamilton Cushing (1895)

Existe um retrato de Frank Hamilton Cushing em que este é representado de corpo inteiro, vestido à maneira de chefe Zuni numa Kiva<sup>227</sup>. No lado inferior direito do quadro um vaso Zuni descansa sobre um pequeno altar e por trás e à esquerda do

---

227. Câmara escavada subterrânea onde eram efectuadas as cerimónias rituais Zuni (Eakins, 1895).

antropólogo-Chefe Zuni estão a sua lança e escudo; a primeira repousa contra a parede onde está pendurado o segundo. A predominância do vermelho do escudo contrasta com o tom ocre geral do cenário e dialoga com duas faixas vermelho vivo que encimam umas polainas que sobem à altura do joelho de Cushing. Este veste uma camisa preta e ostenta uma faixa também preta a prender-lhe os cabelos longos mas deixando ver um brinco em forma de grande argola de ouro. O retrato, num estilo “orientalista”, foi pintado em 1895 por Thomas Cowperthwait Eakins<sup>228</sup>, pintor e fotógrafo, por convite deste a Cushing. Nesta altura, a fama de Frank Hamilton Cushing tinha ultrapassado os limites da antropologia e os limites territoriais dos Estados Unidos<sup>229</sup>.

No mesmo ano em que Eakins pinta o retrato de Cushing casa-se, em Nova Iorque, o banqueiro de origem alemã Paul Moritz Warburg (1868-1932) com Nina J. Loeb, a filha de Solomon Loeb, um famoso banqueiro americano. Para participar no casamento está na cidade o seu irmão mais velho Abraham Moritz Warburg, conhecido como Aby Warburg (1866-1929). Com 29 anos, Aby tinha chegado de Florença, estavam passados dois anos sobre a publicação da sua tese de doutoramento *Sandro Botticelli - O Nascimento de Vénus e a Primavera*<sup>230</sup> e a vida em Nova Iorque estava longe de o atrair:

Incomodado com o materialismo vazio da vida próspera da Costa Ocidental decidiu partir para Oeste. Antes de o fazer, preparou-se para a sua viagem indo às bibliotecas etnográficas em Harvard e Washington e encontrando-se com autoridades como Franz Boas e Cyrus Adler, bem como com Frank Hamilton Cushing e “acima de tudo” James Mooney. Warburg fez questão de os encontrar todos antes de iniciar a sua viagem ao Oeste.(...) Na sua dissertação de 1893 sobre Botticelli, Warburg definiu o seu ponto de vista de que as antigas esculturas e relevos forneceram aos artistas e especialistas renascentistas os seus modelos para a representação da emoção interior através de um movimento exterior - e em particular através dos panejamentos esvoaçantes, grinaldas e cabelos.

---

228. Thomas Cowperthwait Eakins (1844-1916) “é um dos mais polémicos artistas da história da arte dos Estados Unidos” (Eakins, 1895). Eakins estudou em Paris com Jean-Léon Gérôme, o qual juntamente com outros nomes como Delacroix ou Ingres, são normalmente associados ao “orientalismo”, na aceção que lhe concedeu Edward Said.

229. “Os anos entre 1893 e 1895 viram a publicação dos trabalhos cruciais de Cushing, os irmãos Mindeleff, Mooney, e Jesse Fewkes sobre os costumes contemporâneos dos índios de *Pueblo*”(Freeberg, 2004, p. 570).

230. [O] “Trabalho inicialmente apresentado em Estrasburgo a 8 de Dezembro de 1891 e aceite como dissertação de doutoramento a 5 de Março de 1892, seria publicado em Hamburgo e Leipzig, por Leopold Voss, com a data de 1893 (não obstante ter saído em 1892)”(Warburg, 2012, p. 107).

Para Warburg, esses movimentos, seja nos antigos relevos ou nas descrições literárias, eram e sempre haviam de permanecer os sinais exteriores de uma vida interior intensificada. Como terá ficado excitado o jovem estudante de Botticelli, Poliziano e Alberti ao ler, na primeira página do livro de Mooney *A Religião da Dança dos Fantasma e a Rebelião Sioux de 1890*, as seguintes palavras: “As doutrinas dos Avatar Hindu, do Messias Hebreu, do Milénio Cristão, e os Hesunanin da dança dos Fantasmas Índias são essencialmente as mesmas, e têm a sua origem numa esperança e desejo comum a toda a humanidade (Freeberg, 2004, p. 570).

Warburg, partilha, com os seus contemporâneos, de uma visão do mundo que é argumentavelmente uma das constantes da história do capitalismo: a superstição da inevitabilidade do progresso, ancorado nas mudanças tecnológicas, que faz com que cada momento histórico, qualquer que ele seja, dê início ao fim do mundo tal como foi conhecido até aí. É esta visão do mundo que dá ao homem “civilizado e progressista” a arrogância de ser um espectador privilegiado de um mundo em desaparecimento que é preciso fixar para legar aos vindouros. Warburg, também ele, ia para Oeste na presunção de viajar no tempo e assistir às últimas representações de uma cultura condenada que tinha de algum modo permanecido intacta e genuína. Warburg<sup>231</sup> ia à procura nesse passado quase intacto das respostas para a sua investigação: “Em que medida podem este remanescentes da cosmologia pagã que podemos ainda obter entre os Índios de Pueblo ajudar-nos a compreender a evolução do paganismo primitivo, através da altamente desenvolvida cultura pagã da antiguidade, até ao homem moderno civilizado?” (Freeberg, 2004, p. 573).

Numa fotografia datada de 1929, que faz parte do espólio do Instituto Warburg em Londres, podem ver-se, à volta da mesa de uma biblioteca e olhando a câmara, Aby Warburg e os seus quatro irmãos. Sentados à mesa estão Paul, Max e o próprio Aby e, por trás deles, de pé, estão Felix e Fritz. O irmão Max ocupa o centro da composição, o que é reforçado pelo facto de vestir casaco e colete claros, ao contrário dos seus irmão que trajam todos de escuro. Um pormenor algo insólito chama-nos no entanto a

---

231. David Freeberg chama a atenção para a influência, referida por Gombrich, do etnólogo berlinense Bastian sobre a obra de Warburg. Bastian “que enfatizou que as culturas nativas estavam a desaparecer por todo o lado e se o material que elas forneciam para o estudo do homem primitivo não fosse imediatamente recolhido, perder-se-ia para sempre”(Freeberg, 2004, p. 574). Freeberg chama também a atenção para o trabalho de Leah Dilworth *Imaginando Índios no Sudoeste. Persistentes Visões de um Passado Primitivo*, [Washington: Smithsonian Institution Press, 1992] que analisa a persistência desse conceito que tão bem sintetizado está no aforismo entusiástico do jornalista Charles Lummis: “Entre os Pueblos é possível recolher arqueologia ao vivo!”

atenção para Aby: sentado ao lado esquerdo do seu irmão Max, ele estende para o irmão as suas duas mãos, em concha e sobrepostas, num gesto inequivocamente implorante; os dois olham a câmara e parecem partilhar um sorriso irónico.

De acordo com uma lenda familiar, aos treze anos Aby passou o seu direito de nascimento ao seu irmão Max como contrapartida da garantia que em toda a sua vida ele teria a possibilidade de comprar todos os livros necessários aos seus estudos.(Forster, 1999, p. 3)

Aos 21 anos, Aby, que estuda nessa altura em Florença, escreve à sua mãe afirmando a necessidade de “lançar as fundações da minha biblioteca e colecção de fotografias as quais custarão muito dinheiro e representarão um valor duradouro”(Forster, 1999, p. 3) e, dois meses antes da sua morte, a propósito do seu projecto inacabado *Atlas Mnemosyne*, Warburg continuava a afirmar aos seus irmãos que essa seria uma iniciativa rendível, capaz de garantir o retorno do investimento na biblioteca. Por convicção, ou como modo de convencer a família e em particular o irmão Max, Aby sempre procurou apresentar a enorme despesa feita em livros e fotografias como um investimento capitalista. Numa carta, escrita em 1900 ao seu irmão Max, na qual pedia contribuições adicionais para compra de livros para a biblioteca Aby afirmava:

Em última análise nós somos todos *rentiers*<sup>232</sup> e terrivelmente orientados para o lucro...Eu não hesitaria nem um momento em colocar a minha biblioteca nos activos financeiros da firma (...). Devemos demonstrar pelo nosso exemplo que o capitalismo também é capaz de realizações intelectuais de uma dimensão que não seria possível de outra maneira”(Forster, 1999, p. 3).

No final de Dezembro de 1895, Warburg viajou para o norte do Novo México tendo começado pelas ruínas da Mesa Verde e, deslocando-se depois para Santa Fé e Albuquerque, assistiu aí, no mês de Janeiro de 1896, à Dança Cohiti e à Dança do Milho em San Ildefonso. Depois de uma viagem à costa oeste, voltou em Abril para ir aos Pueblos Zuni e, finalmente, “Em 1 de Maio de 1896 Aby Warburg viu a dança Hemis Kachina em Oraibi, no antigo e remoto Pueblo Hopi na Third Mesa<sup>233</sup> (...) Tuba City, no Arizona (Freeberg, 2004, p. 569). De seguida, voltou para a Alemanha onde deu

---

232. Pessoas que vivem dos lucros dos investimentos ou das rendas fundiárias.

233. “Durante muito tempo, o acesso à nação Hopi era feito através do Kean’s Canyon, as três Mesas Rochosas nas quais as sete aldeias estão situadas que eram conhecidas pela primeira, segunda e terceira, a quais são agora conhecidas, mais correctamente, como as Mesas ocidental, central e oriental”. (James, 1900, p. 3).



três conferências com as fotografias tiradas na viagem: a primeira na Sociedade Fotográfica de Hamburgo; a segunda, no Clube Americano de Hamburgo e a terceira na *Freie Photographische Vereinigung* de Berlim.

Quem quer que tenha estado nas danças de Pueblo saberá da bastante estrita proibição contra as tomadas de vista fotográficas na maioria destes acontecimentos, deste modo as fotografias de Warburg, como todas as fotografias antigas das danças, são de particular interesse. Nelas ele tirou qualquer coisa da alma da dança Índia, de um modo que agora provocaria irritação, e, suspeito eu, terá também provocado na altura. Vale a pena notar isto em qualquer contexto que trata da história e uso de imagens. Nunca devemos esquecer o que as imagens, especialmente fotografias, são capazes não só de tomar, mas de roubar.(Freeberg, 2004, p. 584)

Warburg sabia que os Hopi não gostavam de ser fotografados; no seu próprio comentário no *ricordo* de 3 de Maio de 1896 escrevia: “Os Índios não gostam de ser fotografados. Fotografei a rapariga albina”(Freeberg, 2004, p. 611). Depois das conferências de 1897 sobre a sua viagem, o assunto foi progressivamente caindo no esquecimento. Em 1907 Warburg escreve a Mooney expressando a sua pena por já não conseguir ler os relatórios do Bureau de Etnologia Americana e afirmando-se devedor à cultura dos Índios de Pueblo: “Sinto-me sempre muito devedor dos seus (sic) Índios, sem o estudo da sua civilização primitiva eu nunca teria sido capaz de encontrar uma base mais ampla para a Psicologia da Renascença”<sup>234</sup>. Em 1923, com o objectivo de demonstrar a sua sanidade, depois da crise psicológica que o tinha conduzido ao Sanatorium de Kreuzlingen na Suíça dois anos antes, Warburg dá uma conferência intitulada: *Imagens da região dos Índios Pueblo da América do Norte*<sup>235</sup>.

Se vou mostrar-vos imagens, a maioria das quais eu próprio fotografei, de uma viagem feita há cerca de vinte e sete anos, e acompanhá-las de palavras, isso obriga-me a prefaciar a minha tentativa com uma explicação (...) uma viagem limitada a poucas semanas não podia transmitir impressões verdadeiramente profundas. Se essas impressões estão agora mais turvas do que eram, posso-vos apenas assegurar que, ao partilhar as minhas memórias distantes, ajudado pela relação imediata com as fotografias, o que eu tenho para dizer vai oferecer uma impressão dupla de um mundo cuja cultura está a morrer e de um problema de importância decisiva nos escritos gerais de história cultural: de que modos podemos nós ter a percepção de traços de carácter essenciais da humanidade pagã primitiva?(Warburg, 1995, pp. 1,2)

---

234. (Freeberg, 2004, p. 579) citado a partir de A. M. Meyer, *Aby Warburg in his Early Correspondence* no *American Scholar*, 57, 1988, pp 445-452 (450).

235. No original *Bilder aus dem Gebiet der Pueblo-Indianer in Nord-Amerika*. O nome da conferência viria mais tarde a ser traduzida no *Journal of the Warburg Institute* (1939) por Fritz Saxl como “Leitura sobre o Ritual da Serpente”.(Freeberg, 2004, p. 581)

O que Warburg parece querer demonstrar na conferência é que as tecnologias de comunicação do seu tempo, ao destruírem “o sentido da distância”, conduzem ao caos planetário porque instalam uma cisão espiritual entre o ser humano e o mundo. A destruição do sentido de distância elimina a possibilidade de pensamento simbólico e mítico, elimina o espaço necessário à devoção e à reflexão.

O Prometeu moderno e os ícaros modernos, Franklin e os irmãos Wright, que inventaram o aeroplano dirigível, são precisamente esses sinistros destruidores do sentido da distância, que ameaçam conduzir o planeta de novo para o caos. O telegrama e o telefone destroem o cosmos.

O pensamento simbólico e mítico empenham-se em formar vínculos espirituais entre a humanidade e o mundo circundante, formando distância dentro do espaço requerido para a devoção e a reflexão: a distância desfeita pela conexão eléctrica instantânea. (Warburg, 1995, p. 54)<sup>236</sup>

Para Warburg o espaço para a devoção tinha evoluído para o espaço de reflexão no momento em que o mito deu lugar às ciências naturais. Para ele, a cultura da máquina - a *technè* -, opondo-se às ciências naturais, estava a destruir o espaço necessário à reflexão. No seu entender, as ciências naturais faziam parte de uma genealogia cujo *archein* era o mito - o mito como vínculo entre a humanidade e o mundo. O que Warburg procurava entre os índios era esse mito encarnado, era o mito feito vida nos Pueblos :

O que me interessava como historiador cultural era que no meio de um país que tinha feito da cultura tecnológica uma arma de precisão admirável nas mãos do homem intelectual, um enclave de humanidade pagã primitiva era capaz de se manter a si próprio e - não obstante uma luta totalmente sóbria para a existência - envolver-se na caça e na agricultura com uma inabalável aderência a práticas mágicas que nós estamos acostumados a condenar como um mero sintoma de uma humanidade completamente atrasada (Warburg, 1995, p. 2).

É como se Warburg procurasse resgatar as ciências naturais, e também o próprio espaço de reflexão, à influência destruidora da cultura tecnológica para a reconduzir aos seus princípios míticos de uma relação primordial com a natureza. Através da viagem ao oeste, que era também a viagem possível a um outro tempo, ao tempo dos mitos, revelava-se uma forma diferente de vida que era preciso trazer para a memória da humanidade.

---

236. Na tradução de Mainland publicada pelo Warburg Institute a formulação do segundo parágrafo revela um final omissivo que repasso aqui a negrito: “Mas os mitos e símbolos, ao tentar estabelecer vínculos espirituais entre o homem e o mundo exterior, criam espaço para devoção e espaço para a razão que são destruídos pelo contacto eléctrico instantâneo - **a não ser que uma humanidade disciplinada re-introduza o impedimento de consciência**”. (Warburg, 1939, p. 292)

Aqui, no entanto, o que nós chamaríamos superstição caminha lado a lado com o sustento. É constituída por uma devoção religiosa relativamente aos fenómenos naturais, aos animais e às plantas, aos quais os Índios atribuem almas activas, que eles acreditam que podem influenciar principalmente através das suas danças mascaradas. Para nós, esta sincronia de magia fantástica e intenção sóbria surge como um sintoma de clivagem; para os Índios isto não é esquizóide mas uma experiência libertadora de uma comunicação sem limites entre o homem e o ambiente (Warburg, 1995, p. 2).

O mito da Serpente que Warburg vai descrever ao longo da sua exposição é - para usar outro mito - o fio de Ariadne desse percurso, que vai do mito primordial ao mito clássico e deste à cultura de exterminação da serpente. “O Americano de hoje já não tem medo da cascavel; mata-a, em qualquer caso, não a adora e ela enfrenta agora o extermínio” (Warburg, 1995, p. 54). A serpente para os índios representava o raio da trovoadas que antecedia a chuva; agora o raio estava aprisionado nos fios da electricidade e a serpente, o vínculo mítico entre o ser humano e as forças da natureza, podia ser eliminada.

As danças da serpente entre os Hopi realizavam-se entre meados e finais de Agosto e Warburg tinha estado em Maio no Arizona; apesar de ter assistido e fotografado outras danças não viu a da serpente. Porquê então centrar a sua exposição na dança da serpente?

A causa inicial é expressa no texto da conferência: “um estudo aprofundado da formação e prática das religiões pagãs de Pueblo revela uma constante geográfica objectiva que é a escassez de água” (Warburg, 1995, p. 3). Warburg tinha visto o chão dos altares da Kivas ornamentado com serpentes representando raios<sup>237</sup>, e se bem que talvez ainda não tivesse tido acesso aos relatórios de Fewkes<sup>238</sup> dispunha dos desenhos

---

237. Warburg fez uma experiência com 14 crianças da escola do Pueblo para ilustrarem com um desenho uma história de encantar tradicional alemã onde uma tempestade acontece. Dos 14 desenhos feitos por crianças índias, frequentando a escola americana, dois deles tinham a representação “da serpente com língua em forma de seta, como pode ser encontrada na Kiva. (Warburg, 1995, p. 51). Gombrich chama-nos a atenção para o facto de nesta experiência Warburg estar a tentar procurar perceber como o raio é imaginado, a imagem mental por trás do desenho, “mas não será mais provável que os mitos tribais tenham influenciado os desenhos dos rapazes do que o desenho reflectir a sua imagem mental?” (Gombrich, 1999, p. 275). Como Franz Boas demonstrou (*Primitive Art*, 1927), é a “cultura que molda a mente, não a mente que se expressa na cultura. A língua, os rituais ou a arte de uma tribo não são sintomas das suas vidas mentais, são fontes da sua experiência consciente” (Gombrich, 1999, p. 274)

238. Os artigos de Jesse Walter Fewkes sobre a Dança da Cobra foram publicados no Volume 16 (1894-1895) e no Volume 17 (1897-1898) dos relatórios do Bureau de Etnologia Americana. (Fewkes,

da serpente da água e do seu significado cosmológico que tinha recolhido em Santa Fé em 10 de Janeiro de 1896:

No meu hotel em Santa Fé, recebi de um índio, Cleo Jurino, e do seu filho, Anacleto Jurino, desenhos originais que, depois de alguma resistência, eles fizeram perante mim nos quais delinearam com lápis de cor a sua visão cosmológica do mundo. O pai, Cleo, era um dos sacerdotes e pintor da Kiva em Cochiti. (Warburg, 1995, pp. 9,10)

Mas a causa final estava directamente ligada àquilo que Warburgo tinha enunciado na carta a Mooney: a procura de “uma base mais ampla para a psicologia da renascença”. É assim que ele vai fazer um percurso que começa na dança da serpente de Hopi para terminar na representação da serpente no Cristianismo, passando pelas Ménades dos cultos dionisiacos dançando com serpentes vivas, por Laoconte, vítima da vingança dos deuses e símbolo do sofrimento extremo, com os dois filhos estrangulados pelas serpentes marinhas e por Esculápio e a representação da serpente que cura, a serpente cujo corpo pode deixar a pele “o símbolo mais natural da imortalidade e do renascimento da doença e da angústia mortal”(Warburg, 1995, p. 42).

Somente em 1923, quando Warburg começou a fazer o seu caminho de saída dos seus anos de crise psicológica é que retomou este tema negligenciado, que tinha adormecido entre os seus papéis durante mais de um quarto de século, ainda que possa sem dúvida ter reverberado nos recessos da sua mente. Que ele eventualmente tenha conseguido estabelecer uma relação explícita entre duas áreas de interesse aparentemente dispares como a América Nativa e a Florença Renascentista está ilustrado por um desenho entre os seus últimos papéis. Em duas folhas no meio da grande pilha de textos relacionados com o *Atlas Mnemosyne*, Warburg esboçou a sua própria situação cultural e biográfica. Com uma varredura do lápis, ele ligou os principais locais da sua vida académica (Hamburgo, Estrasburgo e Florença)<sup>239</sup> com um Ocidente não especificado e com um Oeste identificado como “Arizona”. Este laço no fio da sua vida liga ainda que esquematicamente o que tanto tempo tinha permanecido desligado ou cortado. Interrompido na vida como no pensamento, o estudo da vida arcaica dos Nativos Americanos tinha-se afastado para longe da experiência de destino entre os cidadãos e artistas de Florença, na qual ele tinha subsequentemente concentrado a maior parte da sua atenção.(Forster, 1999, p. 40)

Em 1926, abriu em Hamburgo o edifício da biblioteca de Aby Warburg; por cima da porta interior da livraria tinha sido colocada a palavra MNEMOSYNE - memória em grego (Bruhn, 2001). Warburg morre três anos depois e em 30 de Janeiro de 1933 Adolf Hitler torna-se Chanceler da Alemanha Nazi. As condições políticas aconselhavam a transferência da biblioteca para outro país e os assistentes de Warburg,

---

2000, p. iii). No entanto, a avaliar pela nota 2 da conferência, Warburg só teria tido conhecimento do relatório 17 que foi publicado apenas em 1898.

239. Warburg nasceu em Hamburgo, doutorou-se em Estrasburgo e fez a maioria da sua investigação em história de arte em Florença.(Forster, 1999, p. 41)

Gertrud Bing e Fritz Saxl, a pretexto de um empréstimo temporário à universidade de Londres, transferiram a biblioteca para aquela cidade. Quando a biblioteca reabriu em Londres tinha 60 mil volumes e 20 mil fotografias.

Warburg, que sempre usou imagens nas suas apresentações públicas e conferências, praticava assim a relação entre a imagem e a palavra. Não qualquer imagem, nem qualquer palavra, nem qualquer relação entre elas. O projecto Atlas Mnemosyne é o expoente máximo dessa procura da imagem das imagens, a imagem que se compõe de outras imagens como resultado de uma evocação de uma mnemosyne para a qual é preciso encontrar a palavra certa que a designa e a palavra que pode fazer com a imagem um “casamento alquímico” (Forster, 1999, p. 49) .

Em Florença, as imagens renascentistas de Sandro Botticelli para as quais Warburg buscava antecedentes na Antiguidade pagã, fosse na literatura fosse na arte visual - dos Hinos Homéricos a Ovídio, do sarcófago da Woburn Abbey à Pomona dos Uffizi -, eram imagens de gestos. Em Oraibi, as danças dos Índios de Pueblo sugerem a Warburg que a Antiguidade pagã teria ela própria antecedentes numa cultura pagã primordial que, apesar de tudo, se tinha mantido mas estava condenada a desaparecer. O que Warburg pretende fixar através das suas fotografias e dos desenhos são esses gestos da “humanidade humana primitiva” contida nas danças índias. A ideia de Mooney, de que as doutrinas dos Avatar Hindu, do Messias Hebreu, do Milénio Cristão e o movimento das danças índias eram essencialmente as mesmas e tinham origem num movimento de desejo e esperança comum a toda a humanidade, era assim uma fonte de inspiração.

Para Warburg, esses gestos representavam não somente um movimento exterior mas também um movimento interior<sup>240</sup> e foi precisamente esta “estética psicológica” que fez com que o estudo da “civilização primitiva” dos índios tenha permitido a War-

---

240. Esta relação entre um movimento exterior e o movimento interior é em grande parte devedora da concepção de movimento Dionisiaco e movimento Apolíneo e da forma como se relacionam entre si, tal como aparece descrita em *Nascimento da Tragédia* de Nietzsche, editado em 1872 e reeditado em 1886, com um ensaio de auto-crítica. Na página 54 dos textos de esboço do Atlas Mnemosyne datado de 17 de Maio de 1929, Warburg reconhecia que: “Não é difícil para aqueles que pegaram na caneta depois de 1886 definir as duas faces da antiguidade como Apolínea e Dionisiaca - mas antes dessa data era pura heresia.”(Forster, 1999, p. 49)

burg encontrar uma base mais ampla para aquilo a que ele chama na carta a Mooney “a Psicologia da Renascença”. E é precisamente essa estética psicológica que vai permitir a Warburg conceber, tanto nos panejamentos esvoaçantes ou nos cabelos de Vénus de Boticelli como nas fotografias das danças dos índios, um movimento interior, uma operação da memória na qual as imagens de diferentes tempos se contraem numa única e se carregam de tempo. Na terceira tese da sua dissertação de doutoramento, Warburg diz:

A imagem rememorada nos estados dinâmicos generalizados, pela qual se apercebe a nova impressão, projecta-se, mais tarde, inconscientemente, na obra de arte como esforço idealizante. (Warburg, 2012, p. 95)

Que entende Warburg por imagem rememorada nos estados dinâmicos generalizados? O que é que Warburg tem em mente? Empresa sempre arriscada, a exegese de um texto traduzido torna-se aqui praticamente impossível sem assumir plenamente a elevada probabilidade de erro. Avanço, por partes, com a ajuda de Aristóteles começando pela “imagem rememorada”. Para o filósofo, a capacidade de produzir uma única imagem a partir de uma multiplicidade de imagens é o resultado de um processo de imaginação deliberativa<sup>241</sup>. A imaginação, que é um movimento produzido pelos sentidos e não apenas pela visão, existe quer no momento em que o objecto está presente, “acrescenta-se à percepção sensorial do objecto”<sup>242</sup>, quer na sua ausên-

---

241. Para Aristóteles, todos os animais têm imaginação sensitiva mas apenas os seres humanos têm imaginação deliberativa que requer cálculo ((λογιστικός) no qual “(...) deve existir uma medida para que alguém procure o que é superior (...)” (437a 7-10). Aquilo que permite o cálculo no movimento de imaginação é a capacidade de produzir uma unidade a partir de várias imagens. Esta é a competência que distingue a imaginação sensitiva comum a todos os animais, da imaginação deliberativa dos seres humanos.

242. Para Aristóteles, a imaginação é um movimento produzido pelas percepções sensoriais e tem uma natureza idêntica à das sensações que estiveram na sua origem. Aristóteles define três tipos de percepções: 1) a percepção das aparências das coisas (cores, sabores, formas, etc.) relativamente à qual existe uma margem mínima de erro; 2) a percepção das coisas cujas aparências se nos apresentam, uma percepção indirecta (percepção accidental) dos atributos das coisas e não da coisa ela própria e portanto sujeita a erro; 3) a percepção dos atributos comuns (movimento, magnitude, etc.) que acompanham as percepções accidentais feitas por via da aparência das coisas relativamente à qual a possibilidade de erro é a maior. Deste modo, podem ser concebidas três formas de imaginação distintas: a primeira corresponde ao movimento iniciado pela percepção das aparências das coisas e que será verdadeira pelo menos enquanto o objecto percebido está presente; a segunda corresponde ao movimento da percepção accidental, que procura perceber a coisa a partir da sua aparência e que pode ser falsa esteja o objecto presente ou ausente; a terceira corresponde ao movimento da percepção dos atributos comuns que tem uma possibilidade elevada de ser falsa, ainda que o objecto esteja presente. A imaginação terá assim uma verdade ou uma falsidade decorrente da percepção sensorial que está na origem do seu

cia. A imaginação dos objectos ausentes não é possível sem memória. A memória, que é um *pathos* da percepção ou da concepção condicionado por um lapso de tempo<sup>243</sup>, é diferente de rememoração. Porque não pode existir memória do presente mas apenas percepção sensorial, nem memória do futuro mas apenas opinião ou expectativa, a memória relaciona necessariamente com o passado. Mas quando alguém tem uma percepção sensorial de um objecto que evoca outra experiência sensível ou quando alguém contempla cientificamente um objecto que evoca algo que a pessoa aprendeu ou pensou por si própria (a soma dos ângulos de um triângulo é igual a dois ângulos rectos) isso decorre da faculdade de rememoração<sup>244</sup>. A “imagem rememorada”, vista à luz da teoria Aristotélica, tem tanto de *pathos* como de *logos*. Um *pathos* que decorre das imagens a que se procura impor o *logos* da rememoração da contemplação científica da imagem que é percebida e das imagens que esta evoca. Creio que a fórmula de *pathos* corresponde a esta procura de um *logos* das imagens, das palavras, da fórmula, que evoca as imagens de uma tradição e as compõe numa única imagem, num gesto. E é isto que queria dizer relativamente à “imagem rememorada”

Os “estados dinâmicos” da imagem rememorada recordam-nos a centralidade do movimento ou, se quisérmos, das imagens dos gestos rememorativos na obra de War-

---

movimento.

243. “A Memória não é portanto nem Percepção nem Concepção, mas um estado de afecção de uma destas, condicionada por um lapso de tempo.” (Aristotle, 1991a)(449b24)

244. “Temos em primeiro lugar de formar um conceito verdadeiro destes objectos de memória, um ponto no qual muitos erros se cometem. Agora lembrar o futuro não é possível, porque este é um objecto de opinião ou expectativa (e, de facto, poderá existir uma ciência da expectativa, como da adivinhação, na qual alguns acreditam); nem existe memória do presente, mas somente percepção sensorial. Porque pela última nós não conhecemos o futuro, nem o passado, mas somente o presente. Mas a memória relaciona com o passado. Ninguém nunca dirá que se lembra do presente, quando é presente, isto é um dado objecto branco no momento em que o vê; nem ninguém dirá que se lembra de um objecto de contemplação científica no preciso momento em que o contempla e o tem inteiramente perante a sua mente; - do primeiro diremos somente que se apercebe dele; do segundo que o conhece. Mas quando alguém tem conhecimento científico, ou percepção, além das actualizações da faculdade a que diz respeito, então “rememora” (que a soma dos ângulos de um triângulo é igual a dois ângulos rectos); quanto ao primeiro, que o aprendeu ou o pensou por si próprio, quanto ao último, porque o ouviu, ou o viu ou teve alguma experiência sensível disso. Porque sempre que alguém exerce a faculdade de rememoração, tem de dizer dentro de si: “Eu anteriormente ouvi (ou de algum modo me apercebi) isto,” ou “já anteriormente tive este pensamento”.(Aristotle, 1991a) (449b9-449b23)

burg. Esta dimensão espaço-temporal do pensamento de Abby Warburg é particularmente bem ilustrada a partir do exemplo da dança:

Por volta de meados do século XV, Domenico de Piacenza compõe o seu tratado *De la Arte di ballare et danzare*. Domenico - ou melhor dito, Domenichino, como lhe chamavam amigos e discípulos - era o mais célebre coreógrafo do seu tempo, mestre de dança na corte dos Sforza de Milão e dos Gonzaga em Ferrara. Ainda que no princípio do seu livro cite Aristóteles e insista sobre a dignidade da arte da dança, que é “de tanto intelecto e fadiga quanto se pode encontrar”, a compilação está entre o manual didáctico e o compêndio esotérico da tradição oral de mestre a discípulo. Domenico enumera seis elementos fundamentais da arte: medida, memória, agilidade, maneira, cálculo de espaço e “fantasmata”. Este último elemento - na verdade absolutamente central - define-se do seguinte modo: “Tenho que te dizer que quem queira aprender o ofício tem de dançar por fantasmata e ter em conta que fantasmata é uma presteza corporal, determinada pelo sentido da medida, que é uma faculdade do intelecto... detendo-te no momento em que te pareça ter visto a cabeça da Medusa, como disse o poeta; quer dizer, uma vez iniciado o movimento, tens de quedar-te como de pedra nesse instante e imediatamente tens de levantar voo como o falcão atraído pela sua presa, segundo a regra antes exposta, ou seja, aplicando o sentido da medida, a memória, a maneira com cálculo de espaço e o ar”. Domenico chama fantasma a uma súbita detenção entre dois movimentos que permita concentrar na própria tensão interna a medida e a memória de toda a série coreográfica (Agamben, 2010, p. 15).

Domenico de Piacenza trazido pela mão de Agamben sintetiza perfeitamente a relação entre a dança - movimento e gesto - e a memória, entre o espaço e o tempo, mas ao mesmo tempo chama-nos a atenção tanto para o movimento como para a sua interrupção. Para Domenichino, a dança “tanto intelecto como fadiga quanto se pode encontrar” era essa procura dos limites do ser humano, cujo desempenho punha à prova a combinação de todas as suas competências intelectuais e físicas; ao movimento físico e intelectual de intensidade máxima exigido ao bailarino, o coreógrafo impunha-lhe o rigor de ser capaz de o interromper “como uma pedra” para de seguida o retomar para “levantar voo como um falcão sobre a sua presa”. Dançar por fantasmata era precisamente esta articulação entre o gesto intenso e a sua interrupção.

Aristóteles dizia: “Como a visão é o sentido mais desenvolvido, o nome phantasia (imaginação) foi formado de phaos (luz) porque não é possível sem luz”(Aristotle, 1991b)(429a3-429a4). O que Domenico de Piacenza nos parece dizer é que a imaginação, a fantasia de ter visto a cabeça de Medusa, causa próxima da interrupção do gesto, compõe a “fantasmata” mas não é a “fantasmata” e que esta é antes um “agenciamento” dos outros requisitos da arte: medida, memória, agilidade, maneira, cálculo de espaço e...imaginação. É este agenciamento que pode tornar a dança por fantasma-



ta epifânica no sentido que a interrupção do gesto carrega a imagem de tempo e de espaço. Será isto “a imagem rememorada dos estados dinâmicos”?

Se for, entenda-se o que se segue como uma concessão à especulação apenas sustentada pela veia aristotélica que alimentou o renascimento italiano e por consequência Warburg. Este movimento da imagem rememorada nos estados dinâmicos generalizados deixa o domínio dos fenómenos individuais da mente humana para se generalizar no espaço e no tempo. Se continuarmos a esta luz, podemos ver a compra do primeiro livro da Biblioteca Warburg e o último escrito do Atlas Mnemosyne de uma certa maneira, como constituição de uma biblioteca de imagens e livros que aspiram a memória da humanidade e de um Atlas que materializa e generaliza o próprio processo de rememoração humano. A ser assim, o Atlas Mnemosyne seria precisamente o testemunho dessa vontade de dar corpo a um processo de rememoração que é característico do ser humano e que Warburg queria trazer para a universalidade da humanidade. Uma rememoração não do sujeito mas da humanidade. O Atlas Mnemosyne é um projecto para materializar o processo da memória do ser humano num processo geral da humanidade no tempo todo e no espaço todo? Uma procura do absoluto que se projecta “inconscientemente na obra de arte como esforço idealizante”?

“A criação consciente da distância entre o eu e o mundo exterior pode ser descrita como o acto fundamental da civilização humana” sustentava Warburg na sua última intervenção escrita, a introdução do famoso *Atlas Mnemosyne*. (Freeberg, 2004, p. 584)

Na sua conferência de 1923, Warburg acusa as tecnologias de comunicação de destruírem o sentido das distâncias. Sem distância entre o eu e o mundo não existe relação entre o ser humano e o mundo porque precisamente o espaço que separa é o mesmo espaço que liga o eu e o mundo. Sem distância não existe espaço de devoção nem reflexão. O desaparecimento da consciência do espaço gera o caos porque elimina qualquer possibilidade de reflexão, qualquer relação entre o sujeito e o mundo. Mas este “ludismo” de Warburg não o terá impedido de usar o *steamer* para Nova Iorque, ou o comboio para Santa Fé, ou as tecnologias de reprodução gráfica e fotográfica em toda a sua extensão. Na verdade, a própria compra da biblioteca de Warburg faz apelo a recursos da família de banqueiros Warburg que não podem deixar

de ter a ver com *spinning jennies*, comboios ou barcos a vapor. Por outro lado, os artefactos índios que Warburg fotografou não eram eles próprios produtos de uma tecnologia? A arquitectura, os vasos, as armas, as máscaras, não eram o resultado de uma *technè*? Se Warburg estivesse centrado nesses artefactos não teria encontrado neles outra variedade de gestos míticos, os gestos que tinham começado quando Prometeu, que ele próprio menciona, roubou o fogo aos deuses? Warburg - tal como os destruidores de máquinas de Lancashire de 1778-80, que distinguiam claramente entre *spinning jennies* de menos de 24 fusos, que eles poupavam, e as grandes máquinas fabris, que eles destruíam - afirma um ludismo discernido e creio que coloca a questão em termos que ainda hoje são actuais. Para Warburg, o caos vem não tanto da distância desfeita pela tecnologia mas da perda do sentido da distância entre o eu e mundo produzida pela tecnofilia. Dito de outra forma, o que preocupa Warburg é que o ser humano se entregue à tecnologia e que, com isso, perca simultaneamente a capacidade de pensar e de se relacionar com o mundo devido à perda da consciência do espaço e do seu corpo nesse espaço, uma perda da faculdade intelectual que nos dá o sentido de medida. No seu entender, os mitos e os símbolos estabelecem uma possibilidade de vínculo espiritual entre o ser humano e o mundo que cria não só o espaço da devoção mas também o espaço para a razão. As tecnologias do contacto eléctrico instantâneo destroem estes espaços “a não ser que uma humanidade disciplinada re-introduza o impedimento de consciência.”(Warburg, 1939, p. 292). A solução para o caos introduzido pelas tecnologias é a disciplina de uma humanidade que se recusa a perder a consciência das distâncias e que por isso é capaz de manter uma relação espiritual e racional com o mundo. O ludismo de Warburg não é contra as tecnologias mas contra a cultura tecnológica hegemónica.

Existe um retrato de Aby Warburg feito sob uma luz dura de deserto com um enquadramento ao estilo do plano americano da cabeça até acima dos joelhos. Warburg está vestido como um cavalheiro do século XIX: calças ligeiramente contrastantes, casaco de três botões, colete assertoado, corrente de relógio, camisa e gravata. A cara ostenta um bigode cheio Zapatista “avant la lettre” e está ensombrada por aquilo que aparenta ser um chapéu cilíndrico, desproporcionado, colossal, cujas franjas mal deixam ver os olhos do historiador. A fotografia foi tirada em 1896 em Oraibi, no Ari-

zona, e o “chapéu” que Warburg ostenta, não sem um certo garbo, é uma máscara Hemis Kachina.



Aby Warburg com máscara Hemis Kachina Araibi, Arizona (1896)

Warburg não pôs a máscara, deixou-a assim, a meio caminho, só para a fotografia. Warburg não quis espreitar a realidade do mundo a partir de dentro de uma máscara Hemis Kachina ou vestir-se de índio como Cushing. Warburg estava à procura, nas danças índias, da resposta para os seus problemas e até para as suas obsessões e isso pode tê-lo impedido de compreender as danças índias “tal como elas eram”. À luz das correntes mais vanguardistas da etnologia da sua época Warburg padecia do mais profundo etnocentrismo, mas ao colocar-se do ponto de vista de uma procura universal-

ista sem querer sair da sua própria pele, Warburg não poderá ser considerado, hoje, no contexto da acção-investigação sobre os índios, mais inspirador do que Cushing?

#### **(d) Fotovoz**

A maior parte das vezes só temos uma escolha quando chegamos a certas situações. Venha a decisão da família, do *gang*, ou até da clínica de aborto, não temos os recursos que a maioria das pessoas têm. É um futuro de uma só via se não nos levantamos e tomamos as rédeas. A.D. 2007(Palibroda, Krieg, Murdock, & Havelock, 2009, p. 3).

Em 1992, Caroline Wang e Mary Ann Buris, trabalhando com mulheres de uma zona rural da província de Yunnan, na República Popular da China, desenvolveram uma metodologia de investigação-acção participativa com o objectivo de aumentar o poder da comunidade e influenciar as decisões políticas. A metodologia, que usava a fotografia comentada como instrumento de melhoria das condições de saúde das mulheres e das comunidades às quais estas pertenciam, ficou conhecida como “Fotovoz” (*Photovoice*<sup>245</sup>). Desde aí, a “Fotovoz” tem vindo a ser aplicada não só na promoção da saúde pública de comunidades segregadas mas também na generalidade dos casos em que fenómenos de segregação afectam a vida das pessoas e das comunidades.

Fotovoz é uma estratégia de investigação-acção participativa que pode dar contribuições únicas para a saúde das mulheres. É um processo pelo qual as pessoas podem identificar, representar e desenvolver a sua comunidade através de uma técnica fotográfica específica. Fotovoz tem três objectivos principais: capacitar as pessoas (1), fixar e reflectir os pontos fortes e as preocupações pessoais e da comunidade, (2) promover o diálogo crítico e o conhecimento sobre questões pessoais e comunitárias através de grupos de discussão de fotografias, e (3) atingir os responsáveis políticos.(Wang, 1999, p. 185)

Na altura da sua criação “Fotovoz” era assumidamente referida a três legados teóricos: (i) a teoria da educação para a consciência crítica e a liberdade de Paulo Freire; (ii) os estudos culturais onde estavam referenciados Stuart Hall e Chandra Mukerji (iii) e as “aproximações não-tradicionais à fotografia documental”(Wang, 1999, p. 185) onde pontuava Susanne Sontag (1933-2004), e o seu ensaio sobre

---

245. O significado de total perde-se na tradução visto que Voice, em Photovoice, é o acrónimo de Voicing our Individual and Collective Experience. Este acrónimo é usado para “lembrar aos participantes para pensar não apenas nas suas próprias condições de vida mas também nas condições e eventos da vida partilhada.”(Palibroda et al., 2009, p. 6)

fotografia, bem como a fotógrafa britânica Jo Spence (1934-1992), que, por sua vez, tinha também colhido inspiração em Freire. Em geral reclamando-se de uma tradição feminista, quer do ponto de vista da teoria quer da prática, “Fotovoz” aspirava a ser um método que permitisse “às mulheres controlar o processo fotográfico de modo a exprimir, reflectir e comunicar o seu dia-a-dia”(Wang, 1999, p. 186). “Que pode uma mulher fazer com uma câmara?”, era a pergunta que dava título a um livro editado por Jo Spence and Joan Solomon em 1995.

Existe uma separação entre a mulher fictícia representada publicamente e a maneira como nós sabemos ser a nossa vida diária. Como podemos nós como mulheres contar histórias que erradiquem a disparidade entre a maneira como somos vistas e o que nós sentimos? Como é que representamos o que realmente somos em termos de imagens? E porque é que importante fazê-lo? Para responder a isto precisamos de compreender (...) que a representação das pessoas ajuda a determinar no que elas se tornam (Wang, 1999, p. 186).

A disparidade entre a representação da mulher e a consciência, o sentimento que cada mulher tem de si, gera assim uma espécie de constrangimento à liberdade que a fotografia e o contar da história talvez ajude a eliminar, ou não. Mas o ponto aqui é não deixar que outro fotografe ou conte a história, o ponto é que seja o próprio - ou pelo menos uma mulher - a fotografar e a contar a sua história; uma história e uma fotografia que terá que deixar o campo das representações abstractas da mulher para ingressar na representação do que cada mulher “realmente” é. Cada fotografia e cada história como auto-representação e auto-narração passa assim a constituir uma afirmação de liberdade relativamente a uma norma imposta. Duas questões se colocam. A primeira diz respeito à tecnologia e à crença de que a tecnologia da escrita e da imagem podem revelar uma espécie de essencialidade de cada ser humano, aquilo que cada mulher é; a segunda, de carácter essencialmente político mas também prático, é se o contar da história e o tirar da fotografia não exige o outro, não exige alguma forma de alteridade. As duas questões juntas podem ser sintetizadas numa única: a revelação daquilo que uma pessoa é ou, pelo menos, a revelação possível daquilo que a pessoa é, pode ser o resultado de um pensamento que se exprime por palavras e se imagina ou, pelo contrário, é o resultado do diálogo em espaço público?

A adopção de uma identidade de resistência que circunscreve àqueles que partilham da mesma condição a prerrogativa da representação de uma verdade ou de uma essencialidade das pessoas e dos fenómenos espaço-temporais que as rodeiam, que

fará do auto-retrato a forma mais perfeita possível de verdade, coloca de pernas para o ar a tradição da antropologia e da geografia visual do princípio do século XX, mas resulta numa perda de pluralidade que no limite destrói o próprio espaço público e o poder aí gerado. Existe o risco político de que as imagens ou as histórias sejam pensadas unicamente como histórias de mulheres, ou de índios, ou de migrantes, e não como histórias e fotografias da humanidade. Histórias e fotografias que em toda a sua pungência dizem respeito a todos nós, invocam a nossa amizade cívica e convocam-nos para a acção. A auto-representação, o contar a sua própria história, terá a propriedade de aliviar as mágoas a sujeitos diariamente oprimidos na sua condição, mas em si não lhes aumenta a capacidade de escolha. A capacitação, o poder político e a liberdade que ele traz estão ligados a um diálogo em espaço público que não começa apenas quando a fotografia e a história estão prontas; a fotografia e a história são testemunhos, fabricações, desse diálogo. São aquilo que persiste depois do diálogo cessado. Arquivos de memória e de imaginação.

Num contexto de identidade de resistência comunitária, existe o risco de que o chamado comprometimento político do investigador o conduza a uma aproximação camaleónica à identidade dos sujeitos segregados. Tornando-se num deles passará a fazer parte do problema e não do processo gerador do poder comunitário. O comprometimento político do investigador é o comprometimento do mediador, isto é, daquele que faz a ponte entre os sujeitos e a comunidade segregados e o espaço público. A capacidade de influenciar os decisores políticos está directamente ligada ao poder que os sujeitos e a comunidade têm e esse poder gera-se no espaço público plural. Fora dele, a influência sobre os decisores políticos, quando resulta, tende a dar lugar a uma política assistencialista que reproduz o estado das coisas ou as agrava.<sup>246</sup>

Os cinco conceitos-chave de Fotovoz podem ser sintetizados apenas num único parágrafo que se pode formular da seguinte maneira: as imagens ensinam (1) e po-

---

246. As políticas materialistas (habitação p.e.) de discriminação positiva têm algumas vezes esse efeito de “boomerang” porque produzem reacções negativas na opinião pública relativamente aos privilégios concedidos que afastam ainda mais as comunidades abrangidas do espaço público. A melhoria das condições de vida das comunidades não pode ser feita à custa da perda de direitos políticos “de facto”.

dem influenciar a política (2). Para que as pessoas de uma determinada comunidade possam influenciar as políticas públicas é necessário que elas participem na criação e na definição das suas imagens (3), requerendo este processo que os planeadores tragam para a mesa, desde o princípio, os decisores políticos e outras pessoas influentes para servir como audiência das perspectivas das pessoas da comunidade(4). Todo o processo tem um ênfase na acção pessoal e comunitária(5).

1º Conceito- As Imagens Ensinam - Desenhando a partir de uma citação de Jo Spence, que atribui às imagens a potência de comunicar mensagens explícitas e escondidas as quais modelam os nossos conceitos de realidade e normalidade, Wang infere que as imagens contribuem para a maneira como nos vemos a nós próprios, como definimos e nos relacionamos com o mundo, e o modo como percebemos o que é significativo ou diferente, concluindo com a afirmação que “a lição que uma imagem ensina não reside na sua estrutura física mas antes na forma como as pessoas interpretam a imagem em questão”(Wang, 1999, p. 186).

Dito de outra forma, a potência de comunicar mensagens que evidentemente reside naquilo que Wang chama “estrutura física”, notando a materialidade da imagem que é o resultado de uma tecnologia específica, só se torna actual no momento em que alguém vê essa imagem e a “interpreta” ou seja, relaciona essa imagem com outras imagens da sua memória ou relaciona essa imagem com um ou mais conceitos. A imaginação e o conhecimento são indissociáveis desses dois processos distintos mas relacionados entre si, em que uma única imagem se compõe a partir de várias imagens ou chamamos à mente conceitos que nos ajudam a “interpretar” a imagem. Neste sentido, as imagens podem ter esse poder de nos revelar algo de nós próprios, da nossa relação com o mundo e do próprio mundo. A fotografia não é uma percepção, é uma fabricação que teve como ponto de partida a mente do fotógrafo e é materializada através da tecnologia fotográfica. A imagem fabricada a partir da percepção do fotógrafo num lugar e num tempo determinados passa com facilidade nos filtros críticos da nossa percepção sensorial para se depositar directamente na nossa biblioteca de imagens. Por isso, quando compomos a visão que temos de nós próprios fazêmo-lo muitas vezes com uma matéria visual que não é nossa e que, digamos assim, “não passou no controlo de qualidade”, passe o mecanicismo. O que Wang acaba por con-

cluír é que a imagem é um catalizador de aprendizagens através do diálogo que “ela própria é”, através do diálogo que ela pode produzir, mas sobretudo através do despertar de uma consciência crítica relativamente às imagens que nos permita fazer um exercício de vontade relativamente a estas, seleccionando as que queremos ou que não queremos que façam parte da nossa imaginação. As imagens ensinam?

2º Conceito - As Imagens podem influenciar as políticas - Wang contextualizada nos estudos culturais [ (Hall, 1977) e (Mukerji & Schudson, 1991)] mas, sem deixar de se referir a Bernard Cohen<sup>247</sup> e ao seu “conceito primordial e estruturante: os *media* não nos dizem o que pensar, mas sobre o que pensar (...)”(Marques, 2005, p. 30), procura compreender o modo como as imagens podem afectar as políticas analisando as imagens do ponto de vista da sua produção, da sua recepção - “do seu significado para as audiências”(Wang, 1999, p. 186) - e do seu próprio conteúdo. Conclui dizendo que as imagens, se bem que não influenciando as políticas directamente, tal como influenciam a nossa ‘visão do mundo’ (...) e o modo como nos vemos a nós próprios, também podem influenciar os decisores políticos e a sociedade em geral da qual eles fazem parte”(Wang, 1999, p. 186).

Numa leitura preliminar as imagens podem ter efeito sobre as políticas porque podem influenciar os seus decisores e estes, tal como qualquer pessoa, são afectados pelas imagens. Se pensarmos no contexto do agendamento mediático, no entanto, a leitura pode ter outras implicações visto que, ao contrário do que Wang afirma, os decisores políticos não são afectados, nem em termos de grau nem de qualidade, do mesmo modo que a “sociedade em geral”. Ou, se quisermos, os decisores políticos são influenciados como sujeitos da “sociedade em geral” mas também como decisores políticos e nesta qualidade interessa-lhe o que a sociedade em geral pensa que é prioritário, relevante e significativo, o que na hipótese de Cohen é desenhado nos meios de comunicação e que, numa visão mais ampla, emerge da esfera pública e se constitui

---

247. Cohen (Cohen, 1963) por sua vez, remete-nos para as raízes longínquas do agendamento (Marques, 2005) e o conceito de “imagens nas nossas cabeças” de Walter Lippmann.



como poder político no sentido Arendtiano do termo. As imagens podem influenciar as políticas na condição de se manifestarem em espaço público.

3º Conceito - Os membros de uma comunidade devem participar na criação e definição de imagens que moldem políticas públicas saudáveis:

Fotovoz é uma técnica que envolve fornecer câmaras às pessoas de forma a que elas possam criar imagens que ajudem a moldar políticas públicas saudáveis. No entanto, a mera criação de imagens não é a chave da Fotovoz. O processo exige também que as pessoas definam essas imagens. Fotovoz envolve a discussão das imagens pelas pessoas que as produziram, dando assim significado ou interpretando as suas imagens. Por intermédio das mulheres, contando as histórias das suas comunidades, podemos compreender melhor o contexto que as mulheres conferem às suas vidas e condições de saúde. (Wang, 1999, p. 186)

Imagens e palavras contam as histórias das comunidades vistas pelos seus membros. Produzir as imagens, discuti-las com os seus autores e difundi-las com uma narrativa associada. Contar a história. Isak Dinesen<sup>248</sup> dizia: “todas as dores podem ser suportadas se as puseres numa história ou contares uma história sobre elas”(Arendt, 1998, p. 175). Acredita-se que através da revelação das suas imagens, das suas histórias, é iniciada uma acção e que ela pode mudar as políticas públicas. Cada autor revela-se como agente de discurso. Cada agente de discurso e acção, no momento em que aponta uma câmara e dispara, inicia um processo novo que o diferencia dos outros membros da comunidade e, ao mesmo tempo, gera laços constitutivos com eles.

4º Conceito - O processo exige que os planeadores tragam para a mesa, desde o princípio, os decisores políticos e outras pessoas influentes para servirem como audiência para as perspectivas da comunidade. Para Wang, a condição para que as fotografias possam “influenciar” as decisões políticas está na participação formal dos decisores e de outras pessoas influentes, p.e. investigadores, jornalistas, financiadores, líderes, nas discussões das “imagens de interesse”. Esta participação não pode ser ao acaso e são sugeridas figuras organizacionais como conselhos consultivos, executivos ou de administração, para ordenar e formalizar a participação dessas elites. Torna-se aqui claro o processo pelo qual se pretende que as imagens, as histórias, influenciem as decisões políticas. Deixando o registo abstracto do segundo conceito, o que se

---

248. *Nom de plume* de Karen Blixen (1885-1962).

propõe neste conceito é sentar os decisores à mesa da comunidade para discutir as imagens e as histórias.

#### 5º Conceito - Fotovoz enfatiza a acção individual e comunitária:

Praticantes nas ciências sociais e nas profissões da saúde usaram fotovoz sozinho ou em combinação com inquéritos, *focus group*, técnicas de tomada de decisões e outros métodos, mas uma importante característica da aproximação fotovoz, que a torna única entre esses métodos, é a sua ênfase na acção individual e comunitária. Em linha com os valores que caracterizam a investigação-acção participativa, fotovoz integra uma aproximação cidadã à fotografia documental, à produção de conhecimento e à acção social. Como notou Sontag, “as fotografias fornecem evidência”. As pessoas podem usar fotovoz como uma ferramenta para documentar e ilustrar o âmbito das vidas das mulheres. A técnica está fundamentada na compreensão de que as políticas derivadas da integração de conhecimentos, competências e recursos locais existentes nas populações afectadas contribuem efectivamente para uma política pública saudável (Wang, 1999, p. 187).

Com o quinto conceito, Wang fecha a relação entre a imagem e a acção política. Para ela, é a ênfase que fotovoz faz na acção que estabelece, como método, no domínio da investigação-acção participativa, que o diferencia de outros métodos. Os conceitos tal como estão enunciados são - eles próprios - um esforço de conceptualização de uma experiência vivida, de uma prática, sendo dela que brota a coerência e a unidade. O que Wang nos sugere é que, no limite, a aplicação de uma metodologia de investigação-acção participativa exige uma ênfase no processo que não submete a causa material à causa conceptual e os princípios aos fins. Longe de nos apresentar um edifício conceptual perfeitamente articulado e coerente entre si através do qual as materialidades práticas são desenhadas e conduzidas, Wang mostra-nos um caminho que tem uma validade intrínseca independentemente do lugar a que nos poderá conduzir. Wang muda o foco da investigação para a acção e, desta forma, a investigação-acção participada pode, com vantagens, ser chamada de acção-investigação - a ênfase na acção - e, sendo assim, o adjectivo não se justifica visto que toda a acção é por definição um processo participação em espaço público. Fotovoz não é em rigor um processo de investigação-acção participada mas um processo de acção-investigação e a diferença entre os dois objectos é de natureza e não simplesmente de grau (Bergson). É esta diferença de natureza da fotovoz que a torna uma metodologia única não só entre as metodologias de análise, mas também entre as próprias metodologias de investigação-acção participada.

Teoricamente fotovoz aproxima-se bastante de um sistema aberto. Sem negar um esforço de procura de referências teóricas no campo da fotografia - Jo Spence e Susanne Sontag- da educação - Paulo Freire- ou dos estudos culturais - Stuart Hall e Chandra Mukerji - que correspondem ao “estado da arte” no momento em que o método foi desenvolvido - a capacidade de integração de outros legados teóricos é muito grande e isso tem vindo a ser demonstrado até hoje, ao longo de duas décadas de utilização do método. Ao mesmo tempo, também no campo das aplicações práticas tem sido demonstrada a flexibilidade do conceito e a aplicação em várias áreas, ainda que numa análise quantitativa de artigos publicados em 2012, efectuados por uma editora de referência, se possa continuar a notar uma predominância de artigos na área da saúde <sup>249</sup>.

No domínio da Geografia a metodologia tem sido aplicada individualmente ou integrada com outros métodos de investigação participada. Como exemplos recentes de utilização integrada vejam-se os caso da investigação participada nas comunidades Inuit (Nunavut) da (Grimwood et al., 2012), da investigação comunitária participada com comunidades “indígenas” no quadro do desenvolvimento do turismo em *Lake Helen First Nation* (Koster, Baccar, & Lemelin, 2012) ou ainda da investigação entre as mulheres migrantes nas zonas rurais da Coreia do Sul, que “explora como o mapeamento mental pode ser usado como uma metodologia critica nos estudos migratórios feministas<sup>250</sup>”(Jung, 2012). Como exemplo de utilização enquanto metodologia isolada veja-se o caso da aplicação à gestão de recursos hídricos com comunidades Aborígenes do Norte da Austrália:

As metodologias em geografia humana estão rapidamente a evoluir para incluir aproximações participadas que incorporem outras vozes e conhecimentos. Central para estas metodologias participadas é a co-evolução de objectivos de investigação, a co-produção de conhecimento, a aprendizagem conjunta, e a capacitação de todos os envolvidos. As metodologias visuais que usam o meio

---

249. Mais de 75% do total dos artigos publicados em 2012 que contêm uma referência explícita ao método Fotovoz (62) e que estão disponíveis no catálogo da John Wiley, pertencem à área da Saúde. Do total, 16% pertencem à área da Geografia.

250. Em *Deixem as Suas Vozes Ser Vistas*, Hyunjoo Jung procura, através do mapeamento mental das localidades de origem e das actuais localizações das mulheres migrantes, “representar as suas imaginações geográficas e as suas complexas negociações de identidade que espelham a mudança nas suas relações sociais. Com vista a compreender várias camadas de sentidos embebidas nas imagens e no modo como as relações de poder que existem entre o investigador e o investigado afectam a produção do mapa (...)”(Jung, 2012), ela deixa a sugestão da leitura crítica dos mapas.

da fotografia estão a ganhar reconhecimento como poderosos métodos de participação. Neste artigo, avaliamos se a fotovoz é uma metodologia visual envolvente e culturalmente apropriada, e consideramos o modo como pode ser melhorada para melhor facilitar a investigação entre investigadores não-aborígenes e aborígenes australianos envolvidos na gestão de recursos hídricos; tomamos como base dois projectos fotovoz conduzidos em parceria com dois grupos aborígenes do norte da Austrália. Fotovoz, neste contexto, foi considerada quer envolvente quer culturalmente apropriada. Facilitou a investigação genuinamente participada, capacitou os participantes e foi facilmente adaptada à situação no campo. A metodologia provou ser uma ferramenta poderosa que revelou informação aprofundada incluindo os valores Aborígenes, conhecimento, preocupações, e aspirações relativamente à gestão de recursos hídricos que poderiam não ter sido captados através de outras aproximações participadas. Fotovoz podia ser melhorada (conforme foi considerado apropriado pelos participantes na investigação) através de um papel mais bem definido do investigador como intermediário (broker) de informação e como tradutor e comunicador de resultados de investigação para os decisores políticos. (Maclean & Woodward, 2013, p. 94)

O caso descrito parece ilustrar um afastamento da aplicação da metodologia relativamente à “ênfase na acção”. A metodologia é vista como uma “ferramenta” para atingir objectivos bem definidos (a gestão de recursos hídricos) deixando o campo da acção para se instalar no campo da economia. Este desvio é sublinhado por uma indefinição relativamente à relação com os decisores políticos que sugere carência de espaço público. Não conheço o projecto em profundidade mas ele evoca em mim casos vividos e desenha a possibilidade da metodologia não só não contribuir efectivamente para o aumento do poder individual e comunitário como ter mesmo um efeito perverso, o que acontecerá, por exemplo, se os resultados das investigações forem apropriados por agentes económicos que tomem as comunidades em questão como um obstáculo na conquista dos seus objectivos. Significa isto que a metodologia não pode ser aplicada aos casos de gestão de recursos? Creio que a flexibilidade da aplicação das metodologias se coloca no quadro dos seus princípios. Socorrendo-me de novo de Aristóteles diria que o que define melhor a metodologia é mais a causa inicial e a matéria, do que a causa final e o conceito. Quando Wang (Wang, 1999) fala em ênfase na prática (praxis) rejeita necessariamente a ênfase na fabricação (poiesis), visto que os dois termos de opõem. Os fenómenos económicos que são evidentemente do domínio da fabricação são organizadores de recursos, a economia é sempre o produto de um exercício de optimização de recursos, tendo em vista a maximização de resultados, enquanto a acção política tem como “objectivo” a própria acção política. Não creio que seja possível a aplicação da metodologia com claros objectivos de na-

tureza económica sem que fiquem feridos de morte os princípios da metodologia tal como Wang a definiu.

Em Portugal, a secção autónoma das ciências da saúde da Universidade de Aveiro utilizou a metodologia fotovoz no âmbito da avaliação do programa *proFamilies-dementia*, um programa desenvolvido para apoiar famílias que têm ao seu cuidado um familiar com dementia (Guerra, Rodrigues, Demain, Figueiredo, & Sousa, 2012). O projecto EVA - Exclusão de Valor Acrescentado, uma iniciativa promovida pelo Programa Escolhas em parceria com o Clube Português de Artes e Ideias, enquadrou o projecto de Tânia Araújo no Bairro da Bela Vista, em Setúbal. O projecto recorre à fotografia como forma de mapeamento das pessoas e das relações comunitárias dos bairros:

O instantâneo capturado é uma reflexão sobre a nossa própria experiência do mundo real. Pretendi com este projecto que o simples acto de disparar de um momento se transformasse num documento que contempla histórias, emoções e relações. Um outro olhar para aquilo que nos rodeia, um processo de aprendizagem e descoberta, conduz-nos por trilhos de história do bairro, das estórias das suas famílias, das suas vivências, de um quotidiano.(Araujo, 2011)

A implementação da Fotovoz faz-se em três fases: Preparação (1), Tomada de Vistas (2) e Discussão (3). A Preparação começa com a i) selecção e recrutamento do público alvo de decisores políticos e líderes comunitários. “Quem tem o poder de tomar decisões que podem melhorar a situação?”(Wang, 1999, p. 187). Entre o público-alvo estão citados responsáveis dos poderes autárquicos e outros políticos, jornalistas, administradores, investigadores e líderes comunitários com o poder para implementar as recomendações dos participantes. Integrados no conselho consultivo ad-hoc do projecto, estas pessoas têm como papel servir como um grupo que põe as ideias dos participantes em prática. O segundo passo da Preparação é o ii) recrutamento dos participantes. Tipicamente são seleccionados grupos de sete a dez pessoas de acordo com critérios de amostragem que maximizem, ou pelo contrário minimizem, as características demográficas chave como a idade, o género, o rendimento, a raça/etnia, etc. Em alguns casos, em vez de uma selecção de acordo com critérios determinados, faz-se um convite à participação de voluntários. O terceiro passo da Preparação é a iii) formação dos participantes com vista a familiarizá-los com o conceito e o método Fo-

tovoice, com as questões éticas<sup>251</sup> da fotografia e os aspectos técnicos<sup>252</sup> relativos à utilização das câmaras fotográficas que foram seleccionadas. Algumas das questões éticas são assim formuladas:

Qual é a maneira aceitável de abordar alguém para lhe tirar a fotografia?

Podemos tirar fotografias de outras pessoas sem o seu conhecimento?

A quem queremos oferecer as fotografias e quais podem ser as implicações disso?

Quando é que não querias que te tirassem uma fotografia? (Wang, 1999, p. 188)

A fase da tomada de vistas (2) pode começar com uma discussão sobre os temas que se desejam fotografar e a maneira de o fazer para de seguida definir um período típico de uma semana para o executar.

Finalmente, a fase da discussão das fotografias (3) tem dois momentos. Num primeiro é feita a i) discussão entre participantes durante a qual se seleccionam as fotografias, se contextualizam (conta-se a história da imagem) e se “codificam questões, temas ou teorias”(Wang, 1999, p. 188). De seguida, pode-se passar ao último momento, no qual os participantes partilham em espaço público as suas fotografias, histórias e recomendações com decisores políticos, jornalistas, investigadores, etc. A fase da discussão interna das fotografias é central. Cada participante pode ser convidado a seleccionar uma ou duas fotografias que ela, ou ele, considerem mais relevantes ou de que gostam mais, para, de seguida se enquadrar a imagem em termos de história do ponto de vista crítico:

O que é que se vê aqui?

O que é que realmente está a acontecer aqui?

O que é que isso tem a ver com as nossas vidas?

Porque é que esta situação, preocupação ou ponto forte existem?

---

251. A obtenção do consentimento informado é tanto uma questão ética como uma segurança para os participantes, sobretudo aqueles que, pela natureza dos espaços fotografados, podem correr riscos de ameaça física.

252. A prática destes projectos recomenda que os “facilitadores minimizem os conselhos técnicos para evitar a inibição das criatividade das pessoas”(Wang, 1999, p. 188). Ter a fonte de luz pelas costas, não pôr o dedo à frente da objectiva e evitar pôr o objecto fotografado no centro geométrico de cada fotografia, parece ter sido a norma das recomendações.

O que é podemos fazer relativamente a isso?(Wang, 1999, p. 188)

Com base nessa discussão é possível “codificar” as questões, temas ou teorias que resultam da discussão crítica das fotografias. “Podem-se focar particularmente questões porque Fotovoz está bem adaptado a análises orientadas para a acção que criam linhas de orientação práticas.”(Wang, 1999, p. 188)

Quando Caroline Wang e Mary Ann Burris deram a conhecer à comunidade científica a sua experiência com 62 mulheres da zona rural de Yunnan, chamaram ao método que tinham utilizado “Fotonovela”. Fotonovela mudou entretanto de nome para Fotovoz, mas creio que o espírito se mantém:

Fotonovela não entrega máquinas fotográficas a especialista de saúde, decisores políticos ou fotógrafos profissionais; coloca-as nas mãos de crianças, mulheres rurais, activistas, e outros constituintes com pouco acesso àqueles que tomam decisões relativamente às suas vidas. Promovendo o que o educador Brasileiro designou “educação para a consciência crítica”, fotonovela permite às pessoas documentarem e discutirem as suas condições de vida tal como as vêem. Este processo de educação “empoderadora” também permite que os membros da comunidade com pouco dinheiro, poder ou estatuto comuniquem com os decisores políticos onde a mudança deva acontecer. Este artigo descreve os fundamentos de Fotonovela: educação “empoderadora”, teoria feminista, e fotografia documental. Desenha a partir da nossa experiência implementando o processo entre 62 mulheres rurais chinesas, e mostra que as duas maiores contribuições da fotonovela são as suas contribuições para a mudança na consciência e na formação da política. *A câmara é a minha ferramenta. Através dela dou razão a tudo à minha volta.* Andre Kersetz (Wang & Burris, 1994, p. 171)

## 2. Amor Mundi

O amor é, pela sua própria natureza, não mundano e é por esta razão - e não pela sua raridade - que é não apenas apolítico mas antipolítico, talvez a mais poderosa de todas as forças humanas antipolíticas.<sup>253</sup> (Arendt, 1998, p. 242)

A afirmação de Arendt dá, à primeira vista, ao conceito de Amor Mundi (Amor pelo Mundo) um carácter oximórico: se o amor se opõe ao mundo qual o sentido do conceito de Amor Mundi e o seu papel central no pensamento e na obra de Hannah Arendt? De que modo o conceito se relaciona com o agonismo do diálogo em domínio público? Como é que Arendt pode conceber o conceito de Amor Mundi como um vínculo e uma identidade políticos?

Importa antes do mais reconhecer a dificuldade da tarefa que encetamos. Enquadrar um conceito em Arendt é uma tarefa difícil. Os conceitos em Arendt são relacionais no sentido que dependem da sua inserção no discurso mas também, numa acepção mais ampla, porque dependem da realidade experimentada por Arendt em cada momento da sua vida. Por isso para compreender um conceito como Amor Mundi em Arendt não chega fazer a exegese dos diferentes (con)textos em que este nos aparece, é indispensável contar a história da relação de Arendt com o mundo. A história de uma judia alemã que nunca se sentiu em casa no mundo; a história de alguém que encontra o seu lugar no mundo procurando na pluralidade da acção humana; a história de quem procura a luz de um mundo em tempos sombrios.

Por outro lado, os conceitos em Arendt são sempre instrumentais, servem a acção e servem o pensamento crítico que, para Arendt, como veremos, é uma forma preambular de acção. “A nossa herança não foi precedida de nenhum testamento”<sup>254</sup> (Arendt,

---

253. Love, by its very nature, is unworldly, and it is for this reason rather than its rarity that it is not only apolitical but antipolitical, perhaps the most powerful of all antipolitical human forces (Arendt, 1998, p. 242).

254. “Notre heritage n'est precede d'aucun testament”



1961, p. 3) diz, citando o poeta, escritor e resistente anti-nazi francês René Char. Arendt serve-se do que pode na sua busca de compreensão e isto envolve a apropriação de conceitos alheios descontextualizados da sua matriz teórica e recontextualizados pragmaticamente<sup>255</sup>. O progressivo distanciamento de Arendt da filosofia e da teologia e a aproximação à teoria política estabelece o espaço público como o lugar de onde vem a luz, um espaço público donde nunca pode vir a verdade mas apenas verdades, verdades plurais e relacionais. Deste modo, o padrão de referência é, ele próprio, mutável e definido politicamente. Por junto, os dois factores fazem com que os conceitos adquiram um carácter versátil e plástico num quadro onde assumidamente não existe uma preocupação com a não contradição lógica formal. Arendt pode dizer com Walt Whitman:

Do I contradict myself?

Very well then I contradict myself,

I am large -- I contain multitudes (Whitman, 1872, p. 94).

Finalmente o conceito de “mundo” em Arendt faz parte de uma textura conceptual na qual um determinado conceito de grau superior e mais abstracto (p.e. domínio público) implica a existência de outro de grau inferior e mais geral (p.e. “mundo”) e este por sua vez implica ainda outro (p.e. Planeta Terra). Karl Jaspers faz uma descrição da realidade que pode iluminar esta aproximação: “A realidade do grau superior implica a do grau precedente, enquanto a realidade de grau inferior parece possível sem a do grau superior”<sup>256</sup> (Jaspers, 1974, p. 79). Neste sentido, o domínio público não pode existir fora do “mundo” mas o “mundo” pode existir sem domínio público. Conceptualmente, à luz do pensamento de Arendt, poderíamos fazer corresponder o “mundo” ao resultado da fabricação (*poiesis*) e o domínio público à acção (*praxis*). Veremos que Arendt fala por vezes de “mundo” no sentido lato, ou seja incluindo o domínio público; outras vezes fala em “mundo” em sentido restrito referindo-se, neste caso, unicamente aos resultados da actividade do trabalho humano (*poiesis*). A famosa

---

255. Arendt chamava a este método “*Perlenfischerei*, pesca de pérolas”(Young-Bruehl, 2004, p. 95)

256. “La réalité du degré supérieur implique celle du degré précédent, tandis que la réalité du degré inférieur paraît possible sans celle du degré supérieur”(Jaspers, 1974, p. 79)

entrevista televisiva de Outubro de 1964 de Arendt a Gunter Gauss, ilustra bem a plasticidade do conceito de “mundo”.

“Gauss: Considera-o (o amor) apolítico?

Arendt: Considero-o apolítico, considero-o fora do mundo (*worldless*) (...)

Gauss: “Mundo” no sentido da sua terminologia como espaço de política?

Arendt: Como espaço de política.” (Arendt & Baehr, 2000, p. 17)

Mais à frente, na mesma entrevista, Arendt referindo-se à falta de mundo (*wordlessness*) dos seres humanos que encontram satisfação apenas no processo de laboração e consumo conclui:

“Arendt: (...) Ninguém mais se interessa com a aparência do mundo.

Gauss: “Mundo” compreendido sempre como espaço onde a política pode ter lugar?

Arendt: Compreendo-o agora num sentido muito mais amplo, como o espaço onde as coisas se tornam públicas, como o espaço no qual cada um de nós vive e que deve parecer apresentável. No qual a arte aparece, claro. No qual todo o tipo de coisas aparecem.”(Arendt & Baehr, 2000, p. 19)

No contexto da mesma entrevista Arendt fala de “mundo” em sentidos que, não sendo opostos, ilustram essa ideia de realidade texturada que Jaspers descreve e que tornam tão árdua a tarefa de enquadrar os conceitos de “amor” e “mundo” quanto a compreensão do próprio oxímoro que eles compõem: *Amor Mundi*.

Com Hannah Arendt aprendi a importância política de contar a história. Para compreender o conceito Amor Mundi vou contar uma história que começa em 1924 na Universidade de Marburg na Alemanha e termina em 1973 na Universidade de Aberdeen na Escócia. É a história de uma mulher que, tal como Ephraim Lessing, nunca teve uma concordância natural e perfeita com o mundo e por isso, tal como em Lessing, “a sua atitude relativamente ao mundo não era positiva nem negativa, mas radicalmente crítica”(Arendt, 1968, p. 5).

### **(a) Pensamento Apaixonado**

Quando no final da sua vida volta à filosofia, da qual se tinha voluntariamente afastado durante mais de quarenta anos, Arendt escolhe para epígrafe do primeiro

capítulo da sua reflexão sobre o pensamento<sup>257</sup> uma citação de W. H. Auden: “Será que Deus nos julga sempre pelas aparências? Suspeito que o faz.”(Arendt, 1978, p. 17.) Em Arendt a paixão pode dar mais “realidade” ao pensamento e a realidade para ela é o modo como o mundo nos aparece através da vista, do ouvido, do tacto, do saber e do cheiro. Ser e Aparecer coincidem.<sup>258</sup>”(Arendt, 1978, p. 19). Não se pode “ser” fora de um espaço de aparição ou melhor precisamos desse espaço para “ser”. Mas estamos a queimar etapas.

Começamos em 1924. Hannah Arendt, com a idade de 18 anos, frequenta a Universidade de Marburgo e torna-se aluna de um jovem professor com quem “o pensamento voltou à vida novamente (...) com quem talvez uma pessoa possa aprender a pensar...”(Arendt, 1971, p. 51). O nome do jovem professor: Martin Heidegger.

Quarenta e cinco anos mais tarde, em 1969, Arendt lembra a experiência das aulas de Heidegger:

As pessoas seguiam o rumor sobre Heidegger a fim de aprender a pensar. O que era experimentado era que o pensamento como pura actividade - e isto significa sem ser impelido nem pela sede de conhecimento nem pela pressão cognitiva - podia tornar-se uma paixão que não somente domina e oprime todas as outras capacidades e dotes, como as ordena e prevalece através delas. Estamos tão acostumados à velha oposição da razão versus paixão, espírito versus vida, que a ideia de pensamento apaixonado, na qual pensamento e vivência se tornam um só, de algum modo nos toma de surpresa. (Arendt, 1971, p. 51)

Em 1924, a filosofia estava longe de ser um campo desconhecido para a jovem Arendt; dois anos antes, na altura com 16 anos, tinha lido Kierkegaard e Kant ( a *Crítica da Razão Pura* e a *Religião dentro dos Limites da simples Razão* ),<sup>259</sup> ao mesmo tempo que frequentava na Universidade de Berlim as classes de Grego, Latim e

---

257. “Pensar” foi publicado pela primeira vez no New Yorker num artigo em três partes publicadas em 21 de Novembro, 28 de Novembro e 5 de Dezembro do ano de 1977. O artigo estava baseado nas Gifford Lectures que Arendt tinha leccionado na Universidade de Aberdeen in 1974. Mary McCarthy, amiga e executora literária de Hannah Arendt, virá a ser a responsável pela edição póstuma de *A Vida da Mente* dois volumes de uma obra incompleta publicada em 1978 pela Harcourt Brace Jovanovich, Nova Iorque. A primeira parte do primeiro volume *A Vida da Mente* é constituída por “Pensar”.

258. Para Arendt, as aparências do mundo não fariam sentido sem a existência de “seres vivos capazes de aceitar, reconhecer e reagir - em luta ou desejo, aprovação ou desaprovação, censura ou elogio - ao que não está apenas lá, mas antes lhes aparece e se destina à sua percepção. Neste mundo em que nós entramos, aparecendo vindos do nada, e do qual desaparecemos para o nada. Ser e Aparecer coincidem”(Arendt, 1978, p. 19).

259. (Young-Bruehl, 2004, pp. 35-36)

Teologia Cristã (com Romano Guardini<sup>260</sup>), na sequência da sua expulsão da escola (Luiseschulle) de Königsberg, por ter, no ano anterior, organizado o boicote às aulas de um professor que a teria ofendido com um comentário (Young-Bruehl, 2004, p. 33). Quando, com 18 anos, Arendt passa o Abitur (exames para entrar na universidade) um ano à frente da sua classe e entra na Universidade de Marburgo, nem a filosofia nem o ambiente universitário lhe eram desconhecidos.

Com Kant, Arendt tinha aprendido a opôr a razão à paixão - às inclinações - o que tornava ainda mais surpreendente a ideia de pensamento apaixonado na qual a razão e paixão se pudessem constituir como um todo único. Pelo meu lado, o que me surpreende é o aparente paradoxo contido no relato de Arendt que começa por descrever o pensamento como pura actividade e termina atribuindo ao pensamento apaixonado a propriedade de unificar o pensamento e vivência (*aliveness*). No princípio vejo Heidegger, no final vejo a própria Arendt que descreve o ontem no hoje de 1969. Talvez na sua cabeça germinasse já a pergunta de partida das suas conferências sobre o pensamento: será que os actos monstruosos de um homem vulgar chamado Eichmann, julgado em Jerusalém pela sua responsabilidade na elaboração Nazi da “solução final” dos judeus, podiam ser explicados por uma total ausência de pensamento? Mas se o pensamento não é uma actividade pura mas tem uma relação com a prática, com o poder de agir e com a capacidade de os homens se absterem de praticar o mal, como entender a epígrafe que Arendt escolhe para a introdução do “pensamento”?

“Pensar não traz conhecimento como fazem as ciências.

Pensar não produz sabedoria prática utilizável

Pensar não resolve os enigmas do universo

Pensar não nos dota directamente com o poder de agir

Martin Heidegger in (Arendt, 1978, p. 1.)

Para Arendt, o pensamento é indissociável da natureza fenoménica do mundo. O pensamento exige um Ser que, por sua vez, não existe fora de um espaço de aparição. Pode ser que Arendt tenha inspirado *O Ser e o Tempo* de Heidegger mas creio que é

---

260. “Guardini “um dos mais vibrantes e influentes membros da “escola” dos existencialistas cristãos que começava a florir na Alemanha.”” (Young-Bruehl, 2004, p. 34)

Karl Jaspers - mestre e amigo de toda a vida - que inspira Arendt nesta busca da compreensão de o “Ser” e o espaço. É daqui que partimos nesta vontade de compreender o conceito de Amor Mundi em Hannah Arendt.

### **(b) Que coisa amar?**

Agostinho escreve que “amar não é se não desejar algo para seu próprio bem”<sup>261</sup> e mais à frente comenta que “o amor é uma espécie de desejo”. Todo o desejo (*appetitus*) está ligado a um objecto definido e toma este objecto para provocar o próprio desejo proporcionando-lhe assim um alvo. O desejo é determinado pela coisa definitivamente dada que procura, tal como um movimento é definido pela meta em direcção à qual se movimenta. Porque como Agostinho escreve, o amor é “uma espécie de movimento, e todos os movimentos são relativamente a alguma coisa”. (Arendt, Scott, & Stark, 1996, p. 9)

Em 1928, Hannah Arendt completa a sua dissertação doutoral sobre “O conceito de Amor em Santo Agostinho” que viria a ser publicada pela Springer, Berlim, no ano seguinte. O orientador da tese é Karl Jaspers, de que Arendt era aluna desde 1926, altura em que trocou a Universidade de Marburg pela de Heidelberg, onde Jaspers lecionava. Na origem deste movimento esteve a relação amorosa apaixonada que Arendt e o seu professor Martin Heidegger tinham iniciado na Primavera de 1925. Para evitar que fosse tornada pública, ambos terão concordado na mudança para Heidelberg tendo Arendt sido recomendada a Jaspers por Heidegger. De 1926 a 1928, Arendt manteve-se em Heidelberg, com excepção de um semestre de Inverno que frequenta na Universidade de Friburgo, onde estuda com Edmund Husserl. Em Heidelberg, Arendt conhece Kurt Blumenfeld, Erwin Loewenson<sup>262</sup> e Benno (Georg Leopold) von Wiese. Com von Wiese, Arendt frequentará as aulas de Friedrich Gundolf, despertando o seu gosto pelo romantismo alemão (Young-Bruehl, 2004, p. 68). Com Loewenson, Arendt tem um namoro breve seguido de uma amizade para toda a

---

261. “Nihil enim aliud est amare quam propter se ipsam rem aliquam appetere”(Augustinus, 2012, p. questioxxxv). A afirmação é feita em Agostinho no contexto da discussão do que deve ser amado. Agostinho afirma que o que deve ser amado é a vida sem medo e dotada da capacidade de razão (*intellectu*) acrescentando que o próprio amor deve ser amado.

262. Erwin Loewenson, poeta e ensaísta da escola expressionista tinha feito parte de um grupo de poetas que fundaram o *neue Club* em 1909: “o que estes poetas promoviam (...) era uma vaga filosofia emotiva, baseada em Nietzsche e mais directamente em Stefan Zweig, que tinham denominado o ‘*neues Pathos*’ (...) uma síntese de intecto e sentimento”(Cohen, 2004, p. 117)

vida, tal como foram, em geral, as amizades de Arendt. Mas dos três, Blumenfeld, que era na altura secretário da Organização Sionista da Alemanha, terá sido o que mais a influenciou, a ponto de se tornar, depois de Arendt sair de Heidelberg, o seu “mentor político”. (Young-Bruehl, 2004, p. 70) Arendt nunca se converteu ao Sionismo mas converteu-se à “erudição subtil, vigor, humor irónico e sem sentimentalismo de Blumenfeld” (Young-Bruehl, 2004, p. 70).

A fonte do conceito de amor em Hannah Arendt pode ser encontrada de diversas formas em “O conceito de Amor em Santo Agostinho”, mesmo quando é definido de pernas para o ar ou precisamente em oposição ao pensamento do próprio Santo Agostinho. Em Agostinho, o amor é um movimento alimentado pelo desejo que se define em função do objecto do próprio movimento. Este é um ponto de partida que não encontrei questionado em Arendt. Pelo contrário, quer o conceito de *Amor Mundi* quer o de *Caritas* são radicalmente reinterpretados por Arendt em oposição a Agostinho. Para Agostinho, *Amor Mundi* - o amor pelo mundo - está associado à cobiça (*cupiditas*) que é para ele a raiz de todos os males, sendo precisamente em oposição à cobiça que coloca o amor-caridade (*caritas*), a raiz de todos os bens. Hannah Arendt, desenhando a partir de Agostinho, coloca o Amor Mundi no centro da vida política e *mutatis mutandis* classifica a caridade no grupo das forças apolíticas e antipolíticas. Arendt vê - tal como Aristóteles o tinha feito antes - a vida boa como a vida política e o mundo comum como o único espaço onde essa vida se pode desenvolver.

Mas, de facto, estamos apenas a arranhar a superfície do pensamento de Arendt; *Amor Mundi* - o amor pelo mundo - nada tem a ver com a cobiça entendida como desejo intenso por bens materiais; *Amor Mundi* em Arendt é, de facto, o amor por um espaço. Um espaço que ao mesmo tempo liga e separa os seres humanos. Deste modo, amar o mundo é amar aquilo que os seres humanos têm em comum e pode ser partilhado. Para Arendt este amor não é alimentado por nenhuma inclinação altruísta mas na necessidade que cada ser humano tem de ter um espaço de visibilidade e acção para ser feliz e realizado. Um espaço de aparição e interacção para “ser”.

A citação de Arendt com que iniciámos este capítulo é baseada na 35ª das “oitenta e três questões” de Agostinho. Que coisa se deve amar? pergunta Agostinho, para re-

sponder: deve-se “amar uma vida sem medo e com inteligência”<sup>263</sup>. Agostinho faz assim coincidir coragem, a “virtude política por excelência”(Arendt, 1998, p. 36) e amor pela vida que, com a cobardia, desde o tempo de Sólon, fora identificada com a escravidão<sup>264</sup>. Mas a frase contém não uma única mas duas coincidências de contrários aqui, tal como no pensamento apaixonado que Arendt encontrou em Heidegger, amor e intelecto fazem um todo.

Amar a vida sem medo e com inteligência é mais do que uma habilidade conceptual. Estabelece, de facto, um novo campo onde a coragem possibilita a prática política mas onde essa prática não se coloca acima da vida humana e não a submete, que essa prática exige tanto amor quanto inteligência não surpreende. Santo Agostinho estabelece uma ruptura com o passado das sociedades escravagistas como Arendt procura superar as dicotomias modernistas através da criação de um terceiro espaço conceptual que unifica dois opostos e desta forma abre novas possibilidades de acção.

---

263. “Questão 35 - Que coisa se deve amar? Visto que tudo o que não vive não tem medo, ninguém se convenceria a privar-se da vida para se libertar também do medo, é necessário amar (*amandum*) uma vida sem medo. Mas como a vida sem medo, se for desprovida de inteligência, não é desejável (*appetenda*), é necessário amar uma vida sem medo e com inteligência.

35. - Quid *amandum* sit - Quoniam quidquid non vivit non metuit, neque vita *carendum* quisquam persuaserit, ut metu etiam carere possimus, *amandum* est sine metu vivere. Sed rursus quia vita metu carens, si etiam intellegentia careat, non est *appetenda*, *amandum* est sine metu cum intellectu vivere.”(Augustinus, 2012, p. *questioxxxv*).

264. Nota 30 in (Arendt, 1998, p. 36): “No tempo de Solon a escravatura começou a ser olhada como pior que a morte’(Schlaifer, 1936, p. XLVII). A partir dessa época, a *philopsychia* ("amor à vida") e a cobardia tornaram-se sinónimos de servilismo. Deste modo, Platão pôde acreditar ter demonstrado a servidão natural dos escravos pelo facto de eles não terem preferido a morte à escravidão (Republica 386 A). Um eco ulterior disto pode ainda ser encontrado na resposta de Seneca às queixas dos escravos 'A liberdade tão perto, ainda há alguém escravo?'(EP. 77.14) ou no seu *vita si moriendi virtus ahest, servitus est* - 'a vida sem (estar vivificada por) a virtude de saber como morrer, é servidão' (77.13). Para se perceber a antiga atitude relativamente à escravatura, não é irrelevante lembrar que a maioria dos escravos eram inimigos derrotados e que geralmente só uma pequena percentagem deles tinham nascido escravos. E que enquanto sob a Republica Romana os escravos tinham, na sua maioria, origem fora dos limites da lei Romana, os escravos Gregos, que normalmente eram da mesma nacionalidade dos seus senhores, tinham provado a sua natureza servil por não terem cometido suicídio, e visto que a coragem era a virtude política por excelência, eles tinham portanto mostrado a sua indignidade, a sua impreparação para serem cidadãos. A atitude relativamente aos escravos mudou no Império Romano, não só devido à influência do Estoicismo mas também porque uma muito maior porção da população de escravos era constituída por escravos de nascimento.”

A segunda pergunta da questão 35<sup>a</sup> de Agostinho, sendo esta a que Arendt particularmente comenta, é se será necessário apenas a vida sem medo e com inteligência ou se é também necessário amar o próprio amor? Como diz Agostinho: “Deve-se então desejar o amor por ele mesmo, sendo indiscutível a miséria quando falta o que amamos?”. A resposta de Agostinho é que devemos amar o amor porque sem ele não podemos amar as coisas que devemos amar, no entanto se devemos amar o amor, nem todos os amores devemos amar “pois há um amor torpe, no qual a alma se liga às coisas inferiores a si e que mais propriamente se chama cobiça e é a raiz de todos os males”<sup>265</sup>.

Que coisa se deve amar?

Arendt partilha com Agostinho o princípio de que devemos amar mas devemos ter cuidado com o que amamos, o que implica necessariamente que se junte a razão à paixão. Para Arendt, o que devemos amar é deste mundo ou melhor é o próprio mundo que, para ela, como veremos, não inclui os habitantes do mundo. Para Agostinho o que devemos amar é a vida sem medo e com inteligência. Estamos agora longe da total oposição entre Agostinho e Arendt vista à luz dos conceitos de *Amor Mundi* e *Caritas* com que iniciámos a discussão.

---

265. “É necessário amar só isto ou também o próprio amor? Sim, certamente, porque sem amor não se amam nenhuma daquelas coisas. Mas se o amor é amado tendo em vista as outras coisas a amar, não é correcto dizer-se que é amado. Outra coisa não é amar senão desejar (appetere/ procurar) algo para seu próprio bem. Deve-se então desejar o amor por ele mesmo, sendo indiscutível a miséria quando falta o que amamos? Então, sendo ele o amor, uma espécie de movimento e não havendo movimento senão em relação a alguma coisa, quando procuramos qualquer coisa para amar, procuramos também o objecto para o qual nos queremos mover. Portanto, se é necessário amar o amor certamente nem todos os amores devem ser amados. Pois há um amor torpe, no qual a alma se liga às coisas inferiores a si e que mais propriamente se chama cobiça e é a raiz de todos os males.

Idne solum an amor quoque ipse amandus est? Ita vero, quando sine hoc illa non amantur. Sed si propter alia quae amanda sunt amor amatur, non recte amari dicitur. Nihil enim aliud est amare quam propter se ipsam rem aliquam appetere. Num igitur propter se ipsum amor appetendus est, cum quando desit quod amatur, ea sit indubitata miseria? Deinde cum amor motus quidam sit, neque ullus sit motus nisi ad aliquid, cum quaerimus quid amandum sit, quid sit illud ad quod moveri oporteat quaerimus. Quare si amandus est amor, non utique omnis amandus est. Est enim et turpis amor, quo animus se ipso inferiora sectatur, quae magis proprie cupiditas dicitur, omnium scilicet malorum radix.”(Augustinus, 2012, p. questioxxxv)



### (c) Amar os judeus?

"Wer, wenn ich schrie, hörte mich denn aus der Engel Ordnungen?"<sup>266</sup> (Arendt, 2007, p. 1)

Em 1929, Hannah Arendt casa com Gunther Stern, muda-se para Berlim e começa a trabalhar em *Rahel Varnhagen* (Arendt & Baehr, 2000, p. iv). Arendt tinha conhecido Gunther Stern em 1925 em Marburgo quando este, como estudante de pós-doutoramento, frequentava as aulas de Heidegger. Em Janeiro de 1929, volta a encontrá-lo num baile de máscaras organizado por uma revista marxista de Berlim, um mês depois estava a viver com ele e, em Setembro, casavam civilmente (Young-Bruehl, 2004, p. 77). Apesar de Arendt ter acabado de receber uma bolsa da Associação de Emergência da Ciência Alemã (Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft) para uma investigação sobre o Romantismo Alemão, a vida em Berlim não era fácil para o jovem casal. O desemprego crescia, a situação política degradava-se e a submissão da Alemanha relativamente às condições humilhantes impostas no final da I Guerra Mundial através do Tratado Versalhes eram cada vez mais consideradas como causa da situação em que se encontrava o País. Em suma, o estado de graça da República de Weimar tinha cessado definitivamente. Em Outubro de 1929 dá-se o “crash” da bolsa de valores de Nova Iorque e na Alemanha os investimentos e créditos estrangeiros tornaram-se praticamente nulos. Estavam criadas as condições económicas e políticas para a ascensão do Nazismo.

Em 1933, Arendt e a sua mãe Martha Arendt são presas pela polícia na sequência de um trabalho que Kurt Blumenfeld como dirigente da Organização Sionista Alemã lhe tinha pedido: um inventário de materiais que comprovassem a extensão das acções antisemitas feitas ao nível das diferentes organizações alemãs. O trabalho tinha sido pedido na Primavera na sequência daquele que é para Arendt o acontecimento que marca o seu comprometimento com a política. Na entrevista a Gauss de 1964, à per-

---

266. “Quem, se eu gritasse, me ouviria entre as Ordens dos Anjos?” início das *Elegias de Duino* de Rainer Maria Rilke.

gunta se existia um evento definido na sua memória que datasse a sua viragem para a política, Arendt responde:

Diria 27 de Fevereiro de 1933, o incêndio do Reichstag e as detenções ilegais que se seguiram durante essa mesma noite. A chamada custódia protectora. Como sabe, as pessoas eram levadas para as caves da Gestapo ou para campos de concentração. O que aconteceu nessa altura foi monstruoso, mas foi agora ensombrado por coisas que aconteceram depois. Isto foi um choque imediato para mim, e dali em diante eu senti-me responsável. Isto é, eu já não era da opinião de que uma pessoa pode ser simplesmente um espectador. (...) (Arendt & Baehr, 2000, p. 6)

A prisão de Arendt e a sua libertação na sequência de um episódio de opereta em que Arendt convence o carcereiro da sua inocência e este se compromete a libertá-la, dá carácter de urgência a uma decisão que já estava tomada: a de emigrar. Gunther Stern tinha fugido para Paris poucos dias depois do incêndio do Reichstag, “Stern saiu porque ele temia que a recém reorganizada Gestapo viesse a usar o livro de endereços que tinha confiscado a Bertolt Brecht como guia para um varrimento através da Berlim de esquerda”(Young-Bruehl, 2004, p. 102) Arendt tinha usado depois da fuga de Stern o apartamento do casal na Opitzstrasse como estação de partida para a fuga de comunistas e toda a espécie de opositores ao regime Nazi e, além disso, como ela afirma, “não tinha intenção de andar pela Alemanha como cidadão de segunda classe”(Arendt & Baehr, 2000, p. 6). Ainda no ano de 1933, atravessa ilegalmente a fronteira da Alemanha com destino a Paris.

Arendt disse muitas vezes: “se a pessoa é atacada como judia, a pessoa deve defender-se como judia” (Arendt & Baehr, 2000, p. 12). Arendt nasceu em 1906, em Hannover, no seio de uma velha família liberal judia originária de Königsberg e, no entanto, a palavra “judeu” nunca foi pronunciada em sua casa enquanto foi pequena, como ela diz : “Fui confrontada com ela através dos comentários anti-semitas - que não vale a pena repetir - de crianças na rua” (Arendt & Baehr, 2000, p. 8). A mãe de Arendt incutiu-lhe desde muito cedo o princípio de que uma pessoa se deve saber defender: “Quando os meus professores faziam comentários anti-semitas - a maioria deles não sobre mim, mas sobre outras raparigas judias, raparigas de leste em particular - tinha-me sido dito para me levantar imediatamente, deixar a aula, ir para casa e relatar tudo exactamente. Então a minha mãe escrevia uma das suas muitas cartas registadas e para mim era assunto encerrado”(Arendt & Baehr, 2000, p. 9).

Arendt sempre se sentiu como judia; essa pertença vai tornando-se cada vez mais forte à medida que o cerco aos judeus se aperta, mas verdadeiramente só adquire o carácter de consciência política à medida que ela escreve “*Rahel Varnhagen - A vida de uma judia*”, o livro que Arendt começa a escrever em 1929 e termina em 1933<sup>267</sup>, e que marca, num estilo biográfico, a sua reflexão sobre a “Questão Judia”. Como Arendt escreverá numa carta a Karl Jaspers, de 7 de Fevereiro de 1952, *Rahel Varnhagen* é “escrita da perspectiva da crítica Sionista à assimilação” (Arendt & Baehr, 2000, p. 68). Kurt Blumenfeld, costumava dizer: “o Sionismo é o presente da Alemanha aos judeus”(Arendt & Baehr, 2000, p. 68), é sobre essa veia que Arendt escreve o seu livro.

“A luta de Rahel contra os factos, acima de tudo contra o facto de ter nascido judia, muito rapidamente se transformou numa luta contra si própria.”(Arendt & Baehr, 2000, p. 57). Para Arendt, a infelicidade e a miséria de Rahel Varnhagen provinham de ela nunca ter aceite o facto de ser judia e, com isso, ter perdido a sua personalidade por ter perdido a sua história. “As possibilidades de sermos diferente do que somos são infinitas. Uma vez negados a nós próprios, no entanto, deixam de existir escolhas particulares. Existe apenas um objectivo: sempre, em qualquer momento, ser diferente do que se é (...) transformar-se em qualquer coisa desde que não seja em si próprio.”(Arendt & Baehr, 2000, p. 57)

A novelista inglesa Sybille Bedford, classifica *Rahel* como “um livro implacavelmente abstracto - lento, confuso, estático, curiosamente opressivo; lê-lo faz-nos sentir numa estufa sem relógio”(Young-Bruehl, 2004, p. 87) Podemos atribuir as qualidades descritas ao dispositivo de montagem de citações. Um dispositivo pelo qual Arendt opta, usando a correspondência da própria Rahel para produzir uma biografia “que conta a história da vida de Rahel como ela própria a podia ter contado”(Young-Bruehl, 2004, p. 86) contudo, creio que existe algo para além disso, pois Arendt quer contar a história de alguém que perdeu a sua própria história porque nasceu “em 1771 em Berlim mas cuja história já tinha começado 1700 anos antes em

---

267. Excepção feita aos dois últimos capítulos que foram escritos mais tarde, em França, no Verão de 1938. (Young-Bruehl, 2004, p. 91)

Jerusalem”(Arendt & Baehr, 2000, p. 49) e que, incapaz de perceber isso, viu “ a sua história vingar-se (...) (e) concentrar toda a força no seu destino individual”(Arendt & Baehr, 2000, p. 49). O livro conta assim a história de alguém que perdeu as referências espaço temporais, alguém que perdeu o relógio e está, talvez, numa estufa.

Arendt começa a biografia de Rahel Varnhagen com esta no seu leito de morte, em 7 de Março de 1833, quase um século antes do incêndio do Reichstag de 27 de Fevereiro de 1933. Arendt escreve o princípio do livro com a noção de que naquele momento um ciclo se encerrava. Um ciclo que tinha começado não há 100, mas há 1800 anos, em Jerusalém. Mas para Arendt não era o Nacional Socialismo que marcava o fim do assimilacionismo, do judeu de excepção, do Judeu “parvenu” que verdadeiramente Rahel nunca conseguiu ser<sup>268</sup>. Para Arendt, o que marcava o fim do assimilação dos judeus, tal como tinha sido possível no século XIX, era a emergência na Europa, a partir dos anos 20 do século passado, de uma “Classe de pessoas completamente nova: as pessoas sem estado” Arendt, citada numa carta ao seu amigo Erich Cohn-Bendit datada de Janeiro de 1940 (Heuer, 2007)

Desta forma, o livro que se estabelece a partir de uma crítica à assimilação quer dar, ao mesmo tempo, testemunho do seu fim. Fosse como fosse, para Arendt a “questão judia” estava colocada definitivamente no espaço da prática política.

“Amor aos judeus parece-me a mim, visto que eu própria sou judia algo bastante suspeito”(Arendt & Baehr, 2000, p. 16). Ser judia, para Arendt, é um lugar de resistência política, não um vínculo de amor e torna-se claro aqui até que ponto no seu pensamento o amor se opõe e destrói a política. Pertencer ao grupo dos judeus, para Arendt, era a sua condição histórica, facto que ela, ao contrário de Rahel Varnhagen, nunca negou; aderir ao grupo dos judeus, por amor dos judeus, era para Arendt politicamente estéril e fatal<sup>269</sup>: “Acho-o apolítico. Acho-o fora do mundo ( Worldless). E

---

268. Na carta a Karl Jaspers de 7 de Setembro de 1952 refere que Rahel “está exactamente no meio entre “pariah” e “parvenue” que faz o primeiro título do capítulo 2 da primeira parte da “Origens do Totalitarismo”.

269. Razão para Arendt nunca ter aderido ao Sionismo

acho que é realmente um grande desastre. Admito que o povo judeu é um exemplo clássico de povo fora do mundo (...)”(Arendt & Baehr, 2000, p. 16)

Em 1930, Arendt e Gunther Stern (mais tarde Anders) escreveram “a quatro mãos” um ensaio sobre as Elegias de Duíno<sup>270</sup> de Rainer Maria Rilke. “Rilke não tem a imagem de uma graça de Deus redentora, e os amantes que ele retrata no seu poema, procurando a transcendência através do amor, nunca poderiam descansar dos seus esforços”(Young-Bruehl, 2004, p. 85). Arendt e Stern veem na impossibilidade de redenção expressa no poema aquilo que, diria eu hoje, poderá ser a representação do *Zeitgeist* da Alemanha de 1930: a suspensão do ser humano no vazio, o “abandono por Deus e mundo”(Arendt, 2007, p. xiv), a vontade de louvar o mundo aos anjos mas a incerteza de que eles o ouçam.

“Quem, se eu gritasse, me ouviria entre as Ordens dos Anjos?”

Rainer Maria Rilke em (Arendt, 2007, p. 1)

#### **(d) O Logos do Amor**

Depois da ira veio a reconciliação com o mundo. *A Condição Humana*, publicada em 1958, é a reconciliação depois da ira de *As Origens do Totalitarismo*. De facto, Arendt queria chamar ao seu livro Amor Mundi, Amor pelo Mundo (Young-Bruehl, 2004, p. 324).

“Agostinho chama “mundo” não apenas a este tecido feito por Deus, o céu e a terra (...) também os habitantes do mundo são chamados 'o mundo'(...) Especialmente todos os amantes do mundo são chamados mundo<sup>271</sup>”(Arendt et al., 1996, p. 17). Para Arendt, o mundo diferencia-se dos habitantes do mundo. O mundo é o espaço-entre os

---

270. Rilkes Duineser Elegien *Neue Schweizer rundschau* (Zurich) 23 (1930); 855-71

271. Homílias sobre a primeira Carta de João 2,15

seres humanos, como uma mesa que liga e separa ao mesmo tempo. Amar o mundo é amar o espaço que está entre os seres humanos.

Hannah Arendt escreve em *A Condição Humana*: “O Amor, devido à sua paixão, destrói o espaço-entre os seres humanos que nos relaciona e nos separa dos outros”(Arendt, 1998, p. 242). Por aqui podemos começar a discernir até que ponto para Arendt o Amor paixão se opõe a Amor Mundi e porquê. Se eu amo o mundo não posso seguir uma paixão que destrói o mundo porque destrói o espaço-entre mim e os outros, fazendo-me retirar do mundo. O mundo no sentido de espaço político não pode sobreviver se os sujeitos são impelidos ou forçados a eliminar o espaço entre eles. No amor-paixão são impelidos por um movimento interno e no terror totalitário são forçados por aquilo que Arendt chama de cinta de ferro<sup>272</sup>. Para Hannah Arendt, o amor não sobrevive à luz do espaço público do mesmo modo que a luz do espaço público não sobrevive ao amor.

Para Arendt, quando nos aventuramos no domínio público acontecem duas coisas separadas e relacionadas entre si: se por um lado revelamos quem realmente somos, por outro lado é precisamente essa nossa aventura no domínio público que salva o mundo.

Ao contrário de Heidegger, que atribui à Poiesis (fabricação) uma propriedade epifânica, Arendt considera que, de todas as actividades humanas, somente a Acção pode revelar quem somos; são as nossas palavras e os nossos actos públicos que nos revelam. Deste modo, amamos a luz do espaço público como os actores amam a luz do palco. O espaço público é o espaço onde nós podemos “Ser”.

A Acção, em Arendt, está ontologicamente enraizada no facto da natalidade. Cada novo nascimento é um novo princípio que transporta consigo uma possibilidade de

---

272. “Pressionando os homens uns contra os outros, o terror total destrói o espaço entre eles; comparada com a condição dentro da sua cinta de ferro, até o deserto da tirania, visto que ainda é um certo tipo de espaço, aparece como uma garantia de liberdade. O governo totalitário não cerceia apenas liberdades ou abole direitos fundamentais; nem ele consegue, pelo menos para o nosso limitado conhecimento, erradicar o amor pela liberdade dos corações dos homens. Ele destrói o pre-requisito essencial de toda a liberdade que é simplesmente a capacidade de movimento que não pode existir sem espaço”(Arendt, 1962, p. 466).

renovação: “O milagre que salva o mundo, o domínio dos negócios humanos, da sua ruína “natural”, normal, é, em última instância, o facto da natalidade.”(Arendt, 1998, p. 247).

Os actores no teatro de Palladio em Vicenza sabiam que: sem luz não eram nada, com luz podiam ser qualquer coisa. Arendt chama a nossa atenção para o único espaço em que “Ser” é possível para encontrar no processo razão suficiente para amar a luz e querer salvar o teatro. Neste sentido, o amor pelo mundo é essencialmente o amor pelo espaço de onde vem a luz: o espaço público.

O respeito que Arendt referencia próximo da *philia politike* Aristotélica, ao contrário do amor, faz parte integrante do mundo e mantém a sua luz, porque é capaz de preservar o espaço-entre os sujeitos: “é uma espécie de ‘amizade’ sem intimidade e sem proximidade; é uma consideração pela pessoa à distância do espaço que o mundo colocou entre nós”(Arendt, 1998, p. 243). Este respeito, esta consideração assim definida, não está relacionado nem com qualidades admiráveis nem com realizações estimáveis do sujeito que se respeita, é antes um vínculo entre aqueles que partilham o espaço público. É o respeito entre aqueles que se revelam e ajudam a salvar o mundo. Para os que partilham a luz do espaço público, o respeito, tal como a amizade para Aristóteles<sup>273</sup>, torna-se um hábito.

Arendt viveu e estudou o fenómeno do totalitarismo com ira mas também com riso. Na entrevista de 28 de Outubro de 1964, Gunther Gaus recorda-a e pede-lhe para comentar as críticas (ferozes) que lhe tinham sido feitas sobre o tom em que muitas passagens do seu livro/reportagem *Eichmann em Jerusalém* tinham sido escritas, Arendt responde-lhe:

Que posso eu dizer? Além de que não quero dizer nada. Se as pessoas pensam que só se pode escrever sobre estas coisas num tom de voz solene... Olhe, há pessoas que levam a mal (...). Mas eu era realmente da opinião que Eichmann era um palhaço. Digo-lhe isto: eu li a transcrição da investigação policial. Três mil e seiscentas páginas, li-as e li-as cuidadosamente, e não sei quantas vezes é que eu ri - ri em voz alta! (...) Que o tom de voz é predominantemente irónico é completamente verdadeiro (Arendt & Baehr, 2000, pp. 15-16).

---

273. “O amor é uma paixão, enquanto que a amizade é um hábito’, de acordo com o Filósofo (Aristóteles n.a.) (Ethic. viii, 5).”(Aquinas, 1947, p. 944)

Para Arendt, o riso é uma forma de reconciliação com o mundo ao alcance daqueles que não estão em casa nesse mundo. O riso, escreveria ela mais tarde, “ajuda uma pessoa a encontrar um lugar no mundo, mas ironicamente, o que quer dizer, sem lhe vender a sua alma” (Arendt, 1968, p. 6).

No fim da sua vida, Arendt vira-se de novo para a filosofia depois de quase quarenta anos dedicados à teoria política. Em 1973 deu uma das suas últimas leituras na Escócia, mais precisamente na Universidade de Aberdeen, no âmbito das Gifford Lectures<sup>274</sup>. O tema das leituras era o pensamento e a questão que Arendt começa por colocar é se a actividade de pensar enquanto tal, isto é “o hábito de examinar seja o que acontece ou que nos desperta a atenção, independentemente dos resultados e do conteúdo específico”(Arendt, 1978, p. 5), pode impedir-nos de fazer o mal ou até “condicionar-nos” contra ele?

Arendt desde *As Origens do Totalitarismo* que tentava compreender a natureza do Mal no Totalitarismo. Em *Eichmann em Jerusalém* cunha o conceito de mal banal para substituir o conceito de inspiração kantiana de mal radical usado em *As Origens do Totalitarismo*; agora ela quer compreender até que ponto a prática do mal em Eichmann é devida a uma completa ausência de pensamento.

Tudo o que acontece no pensamento é submetido a um exame crítico, isto quer dizer que não existe uma coisa a que possamos chamar pensamento perigoso pelo simples facto de o pensamento ser, em si, um empreendimento perigoso, mas não pensar é ainda mais perigoso (Arendt, 1974).

Para Arendt, o nome do crime que Eichmann tinha cometido poderia ter sido “não-pensar” e a banalidade do mal podia ser o resultado dessa ausência de pensamento. As consequências de não pensar podiam ser: genocidas.

*Amor Mundi* é um *archein* da obra de Hannah Arendt no sentido que é um princípio e um motivo condutor ou melhor, origem e fonte. O princípio é bebido em Agostinho de Hippo, com fortes influências de Kant e Heidegger. Em Kant, Arendt encontrou o amor racional: um amor prático e ordenado: Ama o próximo! Ama o teu

---

274. O convite para as Gifford Lectures é considerado um dos mais prestigiantes da Academia Escocesa. As leituras são anuais e foram estabelecidas no final do século XIX pelo testamento de Adam Gifford.



inimigo! Um amor “bondade feita por dever (...) residindo na vontade e não nas propensões do sentimento, nos princípios da acção e não na compaixão derretida” (Kant, 2005, p. 71). Em Heidegger, Arendt descobre que a razão e a paixão podem coincidir como no pensamento apaixonado. Arendt quer um amor capaz de satisfazer um requisito: “Um amor que não destrói o espaço-entre que nos relaciona e nos separa dos outros”(Arendt, 1998, p. 242). *Amor Mundi*, em Arendt, é um amor feito por dever e com paixão, um amor pelo amor do mundo. Um amor que não pode ser concebido fora do diálogo e da acção em espaço público: amor dialógico. Um amor onde contrários podem coincidir e ser capazes de responder às necessidades de um espaço público de conflito e pluralidade: amor agónico. Um amor capaz de fornecer ao espaço da política uma identidade que está para além das identidades naturais e nacionais: amor universal.

Em Hannah Arendt, pensar não é apenas um diálogo connosco próprios; pensar é a antecipação do nosso diálogo com os outros no mundo, diálogo que considera uma forma suprema de acção. Pensar criticamente é pensar politicamente no sentido que é uma forma antecipada de acção. Para Arendt, somente a nossa aventura no mundo através da acção pode salvar o mundo da ruína e mostrar quem nós somos: somos um movimento num espaço relacional, um movimento que é ao mesmo tempo Dionisíaco - sensual, espontâneo e emocional - e Apolíneo - racional, ordenado e disciplinado. Para Arendt, *Amor Mundi* é um desejo pelo mundo que cessa no momento em que fechamos a nossa mente ou o nosso coração à luz que vem do espaço público. Para ela, há uma iluminação que vem da acção da *Vita Activa*.

Hannah Arendt dá-nos um exemplo impressionante de amor pelo mundo. Judia em tempos sombrios, Arendt que nunca se sentiu em casa no mundo, nunca sucumbiu à tentação de se retirar do mundo e amando o mundo nunca cessou de submeter cada pensamento a um exame crítico; amando o mundo, nunca vendeu a sua alma ao mundo. Para ela, o amor pelo mundo é em grande parte uma *praxis* de paixões baseadas numa paixão pela *praxis*, um movimento que estabelece tanto o mundo comum como a identidade individual do sujeito: “o amor pelo mundo constitui o mundo para mim,

ajusta-me dentro dele no sentido que ele determina a quem e a quê eu pertença”(Arendt & Beiner, 1982, p. 173).

### 3. Atlas da Memória e Esperança

“Ainda que Eu dê testemunho a favor de mim próprio, o meu testemunho é válido, porque sei de onde vim e para onde vou.(...)”

João 8,14

#### (a) AME: A Memória

Esta é uma investigação à qual estou a impôr um termo; nele existe uma tensão entre um movimento que reconduz ao início da investigação para refazer doutro modo o que foi ficando feito e um outro movimento para a frente em direcção à acção e à experimentação. Quando comecei queria responder a uma questão que tinha ficado por resolver na prática do Projecto À Bolina - um projecto de combate à exclusão num bairro de barracas da área metropolitana de Lisboa. A questão era que, a despeito dos sucessos e dos insucessos do projecto, e de outros projectos congéneres, a teoria estava seguindo com atraso a prática e desta forma as intervenções tendiam a ser marcadas por um empirismo que a difusão das boas práticas algumas vezes não conseguia disfarçar. A situação creio manter-se.

Não existe uma ciência do combate à exclusão e à segregação. Para quem como eu estive, e quer estar, no terreno, o que existe é um “objecto” de investigação - sujeitos excluídos em espaços segregados - e uma metodologia feita de uma composição de metodologias provenientes das ciências humanas: geografia, história, economia, sociologia, antropologia, ciência política, psicologia, etc., etc. Torna-se difícil compor uma “epistemologia”<sup>275</sup> feita de pedaços arrancados a diversas ciências. A despeito da defesa, que continua actual, da transdisciplinariedade ou da interdisciplinariedade, a

---

275. Não me refiro a uma epistemologia geral, como ramo da filosofia, que procura afirmar a unidade de objecto das ciências humanas e a sua unidade epistemológica, mas sim uma epistemologia aplicada à práxis do combate à exclusão, resultante de um diálogo entre epistemologias específicas: Um diálogo entre saberes não hegemónicos, “uma ecologia de saberes” (Santos & Meneses, 2009, p. 9), que possa ser invocada na praxis e seja alimentada por esta.

prática parece demonstrar que hoje, como no tempo de Aristóteles, uma ciência continua a definir-se através de um corte limpo<sup>276</sup> com as outras ciências e que é mais fácil estabelecer o diálogo entre ciências com epistemologias claramente definidas do que entre ciências sem essas características.<sup>277</sup>

O diálogo entre as ciências ou interdisciplinar faz emergir outra categoria de ciências: aquelas que se proclamam de charneira e que podem por isso servir de plataforma de entendimento entre ciências seja para fins teóricos ou práticos. Halford John Mackinder e Jean Brunhes fizeram essa reivindicação para a Geografia invocando respectivamente a relação das ciências geográficas com a História e com a Antropologia. A reivindicação de Mackinder<sup>278</sup> é perigosa por procurar legitimar, na viragem do século XIX para o século XX, as ciências do espaço a cavalo da incontestada e poderosa ciência do tempo. Mas Mackinder tinha sabido interpretar o espírito do tempo e as necessidades de gestão do império iriam acabar por impôr a ciência do espaço como charneira da “marcha histórica do progresso das civilizações”. Chegado aqui, o ponto é que para mim, que sou economista de formação, a geografia atraiu-me como charneira de outras ciências na presunção de se poder olhar daí com nitidez o fenómeno da exclusão e segregação e prendeu-me quando pude compreender a importância da dimensão espacial na praxis dos processos de inclusão. Ao mesmo tempo não posso ignorar o *archein* - origem e fonte - do pensamento científico: a filosofia.

---

276. Chamamos “corte limpo”: a um “Corte de objecto e método” (Ribeiro, 1968, p. 660), de uma ciência relativamente às outras e em particular relativamente àquelas que são “parentes muito próximas”(Brunhes, 1913, pp. 37-4040)

277. Numa perspectiva política, o diálogo entre saberes pressupõe a mesmidade de objecto e pluralidade de saberes. A primeira pressupõe a existência de um mundo comum, uma esfera pública, no qual “a despeito de diferenças de posição e da resultante variedade de perspectivas, todos estão interessados no mesmo objecto”(Arendt, 2001, pp. 72-73); a segunda assenta numa afirmação de autonomia e de identidade dos diferentes saberes e seus detentores. “Só quando as coisas podem ser vistas por muitas pessoas, numa variedade de aspectos, sem mudar a identidade, de modo que os que estão à sua volta sabem que vêm o mesmo na mais completa diversidade, é que a realidade do mundo se pode manifestar de maneira real e fidedigna “ (Arendt, 2001, p. 72).

278. Uma reivindicação que coincide, de resto, com a de Vidal de La Blache e que virá a dar origem a um conceito de Geografia como charneira entre as ciências do ambiente e as chamadas ciências sociais. “La Blache era historiador por isso a sua geografia humana irá fazer um corte de objecto e método sobretudo com aquela disciplina. Para ele, a geografia humana está junta com a geografia física “é um ramo, uma face da Geografia e não uma ciência social”(Ribeiro, 1968, p. 660).

Heidegger foi mestre de Hannah Arendt e esta dizia que o fascínio que Heidegger exercia sobre os alunos se devia ao facto de ele ensinar a pensar. Creio que, por sua vez, Heidegger terá aprendido isso com os grandes mestres socráticos: na academia de Platão e no liceu de Aristóteles. A filosofia da academia e do liceu ensinam a pensar? Aristóteles escreveu sobre quase todas as ciências que constituem hoje o nosso conhecimento científico, o que significa que impôs a si mesmo a discriminação entre elas e a análise das suas relações, no quadro geral do conhecimento humano. A minha imagem mental das relações disciplinares neste trabalho é devedora de uma apropriação seguramente simplista e que honrará pouco “o filósofo”, como lhe chamava Tomás de Aquino, mas que me ajuda a discernir, no quadro do diálogo, as disciplinas mobilizáveis para o meu objecto de estudo. Deste modo, vejo um sistema de interacções entre a cidade e o sujeito excluído.

Do lado da cidade, que é estudada pela ciência política e, “fora de campo” (Piçarra, 2012), pela economia que investiga as forças que “produzem” o espaço, vejo um combate entre a constituição (*politeia*) como resultado das negociações políticas e a produção enquanto resultado da procura de maximização do lucro. Este combate é permanente e faz-se entre o poder político no sentido Arendtiano, isto é, o poder gerado pelo diálogo e acção em espaço público - e o poder económico. Não creio que o Estado que está no eixo deste combate seja perfeita e irreversivelmente um instrumento do poder económico, como sugere a tradição do pensamento marxista. Concebo o Estado como o resultado - em cada momento histórico - da correlação de forças entre a constituição e a produção, entre a procura de espaço público e o desejo de lucro. A cidade, tal como a percebemos, é o resultado de uma dialéctica entre a “produção do espaço” e a “fruição do espaço”, entre o espaço como valor de troca - o espaço que se compra e vende - e o espaço como valor de uso: o espaço que se vive e onde se vive. É por aqui que a ciência política me conduz à geografia.

Do lado do sujeito excluído, uma primeira ordem de problemas surge pelo facto de ele, a meu ver, não poder ser olhado como objecto de estudo ou, pelo menos, apenas como objecto. Isto decorre da leitura política que a relação entre investigador e investigado sugere. Mas se o investigado não pode ser objecto de estudo que ciência se pode produzir? Para responder à pergunta comecei por tentar compreender o *pathos*

do sujeito em condição de segregação. Leonard Cohen diz no seu poema “A uma profundidade de mil beijos”: “Sou bom no amor. Sou bom no ódio. É entre as duas coisas que eu congelo”. Tal é o *pathos* do segregado ou pelo menos é isso que decorre da minha experiência pessoal. Por isso, o amor é o motivo condutor desta investigação. Mas o estudo do amor na condição de exclusão não nos permite saber claramente como isso relaciona o segregado com o mundo, nem o segregado enquanto objecto de estudo com o sujeito de investigação. Para isso precisamos de uma categoria que relacione o amor com a cidade e o mundo. Essa categoria que cristaliza as múltiplas e dinâmicas interações entre o sujeito excluído e a cidade e o mundo chama-se Amor Mundi. Roubámos o conceito a Hannah Arendt, do mesmo modo que ela o tinha feito - ainda que talvez de pernas para o ar - a Agostinho de Hippo. O Amor Mundi em Arendt é uma espécie de ética daqueles que não estão em casa no mundo. Uma espécie de ética para aqueles para quem Walter Benjamin queria fazer a História - os vencidos. Foi à luz do Amor pelo Mundo que comecei a analisar as outras moções da alma e, portanto, também o ódio e o medo que tantas vezes encontrei na Quinta da Serra.

O Amor Mundi é uma ética das relações entre o sujeito e a cidade com vontade de referência programática. Os deveres teóricos da investigação não me podem desviar da prática e ficou para o fim o cumprimento da promessa de que o bolo alimentar teórico pudesse produzir algo de prático e aplicável ou pelo menos testável. É aqui que entra a Tecnologia. Como pode a tecnologia contribuir para combater a exclusão? Ou nesta versão corrigida e aumentada como pode a tecnologia contribuir para gerar Amor Mundi nos excluídos em espaços segregados? O Atlas da Memória e Esperança é uma metodologia de acção-investigação que procura tomar parte numa nova forma de abordar o fenómeno da exclusão centrada no Amor Mundi. O respeito, amizade cívica, é uma das declinações do Amor Mundi. A amizade cívica é o vínculo que se quer estabelecer entre o sujeito excluído e os outros sujeitos que negociam o direito à cidade, mas é também o vínculo constitutivo entre o investigador e o investigado. Investigar, agindo e agir investigando exige, neste caso, um nítido corte com as metodologias coloniais do estudo do “outro” que Edward Said associou genericamente com o Orientalismo. Não se trata assim de estudar os bairros e as pessoas dos

territórios segregados como objectos para concluir o que eles são e quais são os seus problemas. Trata-se, outrossim, de iniciar um processo de mudança no qual o investigador é actor no papel de... investigador. É precisamente por o investigador não confundir o seu papel com o dos outros actores que pode catalizar um processo de mudança política. O investigador que preserva a sua alteridade é portador de espaço público e nesse espaço público pode começar a mudança, o milagre, o infinitamente improvável que acontece com regularidade.

### **(b) AME: Um Protótipo para a Acção**

O Atlas da Memória e Esperança (AME) é uma metodologia de acção-investigação geográfica que usa a fotografia e a internet como instrumentos de libertação política dos sujeitos e comunidades segregados. O AME visa o desenvolvimento do pensamento crítico em relação com o sentido e a consciência individual e comunitária de espaço público. Prevê-se a implementação de um AME em três fases: 1) Formação para o Amor Mundi; 2) Fabricações para o Sentido de Espaço Público e 3) Publicações para a Consciência de Espaço Público. A primeira fase é dedicada à constituição da(s) equipa(s) e à sua formação; a segunda fase serve para a fabricação das imagens e a sua discussão no seio dos grupos e da comunidade tendo em vista a criação de narrativas; a terceira fase difunde as imagens e as narrativas dialogando sobre elas em espaço público.

Como se organizam?

Os projectos nomeiam-se e definem-se em função da comunidade que servem. Assim, por exemplo, AME Quinta da Serra dá o nome ao Atlas da Memória e Esperança da Quinta da Serra. Cada projecto é formado por 21 a 27 participantes distribuídos por três grupos de sete a nove membros<sup>279</sup>. O projecto é coordenado por um investigador apoiado por três mediadores, entre os quais deverão existir valências nas áreas das

---

279. Tomei como referência a minha própria experiência de coordenação de um projecto Escolhas e o “fotovoz”: “Por razões práticas e para permitir uma discussão aprofundada, sete a dez pessoas dão a dimensão ideal ao grupo. (Wang, 1999, p. 187)

tecnologias de informação e da fotografia. Adstrito ao projecto está ainda um Conselho Consultivo, constituído por membros da comunidade artística, científica e tecnológica, jornalistas, decisores políticos e outras pessoas que queiram servir no projecto<sup>280</sup>.

## Como se Implementa?

### 1) Formação para o Amor Mundi

Os participantes são designados VSP (Pessoas Muito Especiais<sup>281</sup>) e são seleccionados entre os membros da comunidade que se candidatarem a participar.<sup>282</sup> Cada grupo VSP deve constituir-se em função de afinidades electivas mas procurando a maior diversidade possível.

Formação - A formação está centrada na fotografia e relaciona a técnica e ética fotográfica com a auto-representação e a representação da comunidade com vista ao desenvolvimento de três tipos de competências: 1) capacidade de expressão das emoções; 2) pensamento crítico; 3) vínculos constitutivos<sup>283</sup>. A formação será baseada

---

280. Pretende-se começar por “trazer o mundo ao bairro” para poder “levar o bairro ao mundo”.

281. Desmond Tutu falando aos participantes da Academia Ubuntu - um projecto para a capacitação e formação em liderança para jovens descendentes de imigrantes africanos, resultado de uma parceria entre o Instituto Padre António Vieira e a Fundação Calouste de Gulbenkian - estabelecia o contraste entre os VIP (Very Important People - Pessoas Muito Importantes) e os VSP (Very Special People - Pessoas Muito Especiais).

282. Usei como inspiração sistema de recrutamento dos participantes "fotovoz": “Os participantes recrutados podem relectir um critério de amostragem específico para maximizar ou minimizar representações das características chave demográficas como a idade, género, rendimento, etnia, e estado de saúde. Outra aproximação é convidar os participantes que se queiram voluntariar.” (Wang, 1999, p. 187.) Neste caso, considerando a natureza do projecto, o conjunto dos participantes deverá, tanto quanto possível, ser representativo da pluralidade demográfica e política da comunidade. A escolha dos participantes deverá aplicar esse critério a todos os participantes que se tenham voluntariado. A prática recomenda o envolvimento de líderes comunitários formais ou informais.

283. Chamo vínculos constitutivos aos vínculos que decorrem de compromissos baseados no diálogo e acção comuns no seio de uma determinada comunidade. Os vínculos constitutivos permitem aos sujeitos, como membros de uma determinada comunidade, equacionar o modo como encaram as suas possibilidades no futuro, ou seja, a esperança.



em imagens estruturadas à volta de imaginários que tenham relação com a comunidade<sup>284</sup>. A formação não tem “matéria” prévia, a qual vai sendo produzida ao longo dos módulos através de imagens projectadas e escolhidas para serem discutidas por cada grupo VSP. A *Ementa* é o resultado da fase de formação e é constituída por duas listas de palavras-chave. Uma é feita de palavras-chave que representam paixões<sup>285</sup>, outra por palavras-chave que representam razões<sup>286</sup>.

## 2) Fabricações para o Sentido de Espaço Público

A causa final desta fase é a selecção e colocação no espaço público do bairro, a que o AME diz respeito, de três fotografias gigantescas seleccionadas pela comunidade. Destas três, uma delas será votada como a imagem para representar a comunidade no espaço público da cidade. A essa imagem estará associada uma narrativa de memória, identidade e esperança. Uma imagem carregada de tempo e de espaço.

Nesta fase, em que se passa à tomada de vistas fotográficas, organizam-se três actividades distintas: i) uma actividade fotográfica individual chamada “Eu caçador de mim”, ii) uma discussão colectiva das fotografias e das narrativas sobre elas no seio dos grupos VSP chamada “Lugares Comuns” e iii) uma discussão comunitária chamada “O Bairro no Mundo” que conduzirá à selecção da imagem da comunidade efectuada por ela própria. O processo será publicado no Atlas-Net.<sup>287</sup>

Na actividade “Eu caçador de mim”: mil imagens para o Mundo, cada viajante está equipado de uma ferramenta<sup>288</sup> que lhe permite fixar imagens fotográficas e colocá-las na Internet num espaço pessoal do Atlas-Net. Associada a cada imagem es-

---

284. O imaginário colonial da expansão europeia em África; o imaginário da “Conquista do Oeste” nos Estados Unidos e os imaginários contemporâneos da cultura Hip-Hop, por exemplo.

285. No sentido de *pathos*.

286. No sentido de *logos*. A lista socorre-se da tipologia Arendtiana: Labor, Trabalho e Acção.

287. A presença Internet do AME (Atlas Net) tem as características de uma comunidade virtual disponibilizando ferramentas em-linha que tornem intuitiva e quase automática a presença na internet.

288. Um *tablet* é a ferramenta ideal pois permite, fotografar, editar e colocar o resultado “em linha”.

tão um máximo de nove palavras-chave escolhidas: três palavras-chave identificam o objecto fotografado o seu espaço e o seu tempo<sup>289</sup>; três palavras-chave escolhidas da *Ementa* identificam as paixões que a imagem suscita; e finalmente três palavras-chave escolhidas da *Ementa* identificam as razões que a imagem suscita. Todas as imagens que os respectivos autores decidiram tornar públicas<sup>290</sup> ficam disponíveis no Atlas-Net para uma pesquisa hiper-textual. Para cada pesquisa hiper-textual, por palavra-chave, surge no ecrã de qualquer computador ligado à Internet que esteja ligado ao Atlas-Net, uma imagem compósita aleatória ou uma sequência aleatória de imagens invocadas por uma palavra-chave determinada.

Em “Lugares Comuns”: nove imagens e nove histórias para a comunidade, cada um dos membros da comunidade propõe a concurso três das suas fotografias com vista à sua discussão no seio do seu grupo. Do número total de vinte e uma fotografias apresentadas, serão seleccionadas aquelas que o grupo considera serem as três melhores fotografias, na perspectiva daquelas que melhor representam a comunidade<sup>291</sup>. Em cada grupo, essas três fotografias são discutidas e dessa discussão resulta uma narrativa que pode ser feita sob diferentes formas criativas verbais. As três imagens e as narrativas de cada grupo serão apresentadas à comunidade em assembleia convocada para o efeito, de preferência em colaboração com associação local, que terá lugar num espaço comunitário .

Por último, desenvolve-se a actividade O “Bairro no Mundo”: três imagens para o espaço público. Visto que o número de fotografias e narrativas que são apresentadas à comunidade do bairro depende do número de grupos existentes e dado que cada grupo

---

289. Esta informação pode com vantagens ser gerada sobre uma plataforma Ushahidi.

290. Os autores podem decidir proteger o acesso às imagens, usar o licenciamento Creative-Commons ou colocá-las em domínio público em função de uma avaliação predominantemente ética que devem fazer de cada imagem.

291. Entendo por comunidade um conjunto de sujeitos, ligados entre si por uma memória e uma esperança comuns e localizados num determinado espaço a que chamam seu. Dito de outra forma, uma comunidade pressupõe a existência de vínculos constitutivos entre sujeitos no quadro de um "nomos", entendido este no seu sentido original de espaço ontológico no qual são válidos as leis e os costumes de uma determinada comunidade e onde os seus membros se podem movimentar em liberdade. A propósito de “nomos” e da revalorização da sua dimensão espacial em Arendt veja-se, (Lindahl, 2006).

apresenta três fotografias, o número máximo de fotografias a ser apresentado será de nove. A comunidade discutirá essas fotografias num assembleia comunitária que tem como objectivo seleccionar três fotografias (e as suas histórias) e decidir o lugar mais adequado do bairro para as expôr. As fotos serão produzidas em formato gigante . Dessas três será votada a imagem que irá ser usada para negociar a presença comunitária no espaço público da cidade.

### 3) Publicações para a Consciência de Espaço Público

Sítio na Internet (Atlas-Net) - O Atlas da Memória e Esperança usa a imagem e as tecnologias de informação e comunicação para reproduzir o processo mental da imaginação, no qual o resultado das nossas percepções sensoriais armazenadas na memória - uma espécie de biblioteca mental de imagens - aparecem na nossa mente espontaneamente ou evocadas por nós. Os seres humanos têm a capacidade de combinar essas imagens numa única imagem, no que resulta um dos mais preciosos auxiliares do exercício do intelecto. Um dos “produtos” do Atlas de Memória e Esperança é um sítio na internet onde são armazenadas imagens fotográficas que fixam as percepções sensoriais de sujeitos de uma comunidade excluída da cidade. Essas imagens podem ser evocadas para produzir composições - imagens compósitas, sequências de imagens. O modo de evocação é hipertextual. Cada imagem é designada por três ordens de palavras: a primeira ordem designa o sujeito (autor), o espaço (lugar) e o tempo (data e hora); a segunda ordem designa o *pathos*: o(s) sentimento(s) associado àquela imagem; a terceira designa a actividade humana representada na imagem estabelecida a partir da divisão de Hannah Arendt em Labor, Trabalho e Acção. Cada evocação feita através das palavras-chave trás - após um breve momento fantasmático - ao ecrã dum computador localizado em qualquer lugar do mundo, uma imagem feita de imagens que se associa à actualidade perceptiva do espectador.

Acontecimento Público de Arranque - Colocação da fotografia iconográfica do bairro num espaço público da cidade

Invocações Artísticas - Partindo do núcleo artístico do conselho consultivo são feitos convites a criadores e artistas, nomeadamente na área das artes visuais, da literatura e das artes performativas para, trabalhando a partir da sua invocação particular,

das fotografias e histórias disponíveis no Atlas Net, compor os seus objectos artísticos.

Invocações científicas - Investigadores serão convidados a apresentar comunicações numa conferência a realizar sobre métodos qualitativos de investigação-acção e, em particular métodos, que utilizam fotografia no âmbito dos estudos sobre segregação urbana. Edição de um livro.

Sessão final - Sessão pública a realizar numa sala de referência<sup>292</sup> onde estarão presentes decisores políticos, jornalistas, artistas, cientistas e tecnólogos, onde será feita a apresentação de uma selecção de fotos e narrativas sobre o bairro numa perspectiva de renovação da política e de equacionamento de propostas concretas de melhoria da integração do bairro na cidade e dos membros da comunidade na vida da cidade.

### **(c) AME: Os Princípios**

O Atlas da Memória e Esperança (AME) é o protótipo de um modelo de combate à segregação urbana. A matéria do modelo, essencialmente tecnológica, é comandada por um conceito científico, geográfico e animada por uma forma particular de amor. Chamei à componente tecnológica do modelo *Tecnologia de Espaço Público*; à sua componente conceptual e teórica, *Geografia da Libertação* e ao motor do movimento, *Amor-Mundi*. AME é um modelo espaço-temporal comprometido politicamente. Se na palavra Atlas quis fixar a dimensão espacial e nas palavras Memória e Esperança, as dimensões temporais, cumpre afirmar que AME é, antes do mais, um compromisso com o presente dos sujeitos e comunidades segregados.

As três componentes do modelo interagem entre si e têm como denominador comum o espaço-mundo. Visto à escala do sujeito segregado, entende-se que o seu

---

292. Por exemplo na Fundação Gulbenkian, que tem, nos últimos anos, em grande parte devido ao Projecto Ubuntu, acolhido um numero significativo de eventos no domínio do combate à exclusão.

processo de libertação política exige um sentido de si no mundo que lhe é dado pela *Tecnologia de Espaço Público*, uma consciência do seu lugar no mundo que lhe é dado pela *Geografia da Libertação* e uma inclinação relativamente ao mundo que vem do *Amor-Mundi*. Visto à escala da comunidade segregada, a estes três elementos junta-se um quarto que diz respeito à natureza dos vínculos existentes entre os sujeitos da comunidade.

O Atlas da Memória e Esperança pretende ser um exemplo de aplicação da *Tecnologia do Espaço Público* a comunidades segregadas. Chamo *Tecnologia de Espaço Público* às tecnologias de informação e comunicação que nos dão o sentido espaço público. Sendo o espaço público o espaço de diálogo e acção comuns, as comunidades segregadas definem-se como agregados de sujeitos que, ainda que ligados entre si por determinados vínculos, se encontram relativa ou absolutamente separados do espaço público.

O Atlas da Memória e Esperança pretende ser um exemplo de aplicação da *Geografia da Libertação* a comunidades segregadas. Chamo *Geografia da Libertação* à geografia que nos dá consciência do espaço público que serve a liberdade política nas comunidades segregadas. Entende-se por liberdade política aquela que se manifesta no “eu-posso”, a liberdade do sujeito que, ao aparecer em espaço público, pratica a cidadania .

O Atlas da Memória e Esperança pretende ser um exemplo de *Amor Mundi* dos sujeitos e comunidades segregados. Chamo *Amor Mundi* a uma inclinação, um movimento em direcção ao mundo que nos faz amar o espaço de acção onde se manifesta a pluralidade dos seres humanos em toda a sua diversidade. O espaço que separa cada um dos seres humanos como seres únicos e ao mesmo tempo liga todos eles na partilha dum espaço-tempo comum que é o mundo. O *Amor Mundi* é o amor a um espaço com lugar para todos.

Entendo que a *Tecnologia do Espaço Público* tem uma natureza que não lhe é imanente, que não está contida em si, mas de que decorre do seu utilizador. Para que uma tecnologia de informação e comunicação se torne numa tecnologia de espaço é necessário que os seus utilizadores tenham sentido ou consciência do espaço do

“mundo”. Do mesmo modo, para que uma tecnologia de informação e comunicação se torne tecnologia de espaço público, é necessário que os seus utilizadores tenham sentido e consciência de espaço público como espaço plural de diálogo e acção comuns.

O nosso sentido do espaço começa com o sentido do nosso próprio corpo, do mesmo modo que a perda de sentido do espaço começa com a perda de sentido do nosso próprio corpo<sup>293</sup>. A perda de consciência da distância entre o “eu” e o “mundo” começa com a perda de consciência de nós mesmos, do mesmo modo que a consciência da distância entre o “eu” e o “mundo” começa na consciência do “eu”<sup>294</sup>.

O sentido do nosso próprio corpo não é possível sem a existência de um espaço ontológico onde o corpo se possa movimentar<sup>295</sup>. A consciência do nosso próprio “eu” não é possível sem um espaço relacional de diálogo com o outro. O primeiro espaço é um pré-requisito de liberdade e o segundo é o próprio espaço de exercício da liberdade humana.

A pior forma de exclusão manifesta-se na privação de um lugar no mundo que torne as opiniões do sujeito significativas e as acções efectivas.<sup>296</sup> Para o sujeito segregado, a prisão que destrói o pré-requisito de liberdade paradoxalmente dá significado às suas opiniões - que antes eram insignificantes - testemunha a eficácia das suas acções - que eram consideradas ineficazes - e desta forma concede-lhe um lugar no mundo.<sup>297</sup>

---

293. “Sabes que nós perdemos o sentido do espaço. Nós dizemos ‘o espaço está aniquilado’ mas nós aniquilamos não o espaço mas o nosso sentido dele. Perdemos uma parte de nós mesmos”(Foster, 1909, p. 11).

294. “A criação consciente da distância entre o eu e o mundo exterior pode ser descrita como o acto fundamental da civilização humana”(Freeberg, 2004, p. 584).

295. Em contrapartida “Pressionando os homens uns contra os outros, o terror total destrói o espaço entre eles”(Arendt, 1962, p. 466).

296. A privação fundamental dos direitos humanos manifesta-se antes e acima de tudo na privação de um lugar no mundo que torne as opiniões significativas e as acções efectivas(Arendt, 1962, p. 296).

297. Esta conclusão é fruto de uma reflexão sobre a acção desenvolvida com grupos de jovens do sexo masculino dos 15 aos 23 anos durante dois anos no Bairro da Quinta da Serra. O que comecei por tentar compreender foi o modo como as narrativas heróicas de violência e resistência, que em geral

O sujeito segregado está condicionado porque tudo aquilo com que entra em contacto e que, desta forma, se torna a sua condição, mas esta condição não o determina de modo absoluto. A razão disso está em que o ser humano é por natureza um ser livre. E ainda que o preso o corpo ou segregado, o “eu” permanece livre por natureza.

O exercício dessa liberdade no ser humano tem um carácter transcendente na medida em que o sujeito exerce a liberdade por ele próprio mas não a exerce em função de si próprio, mas em função de algo que o transcende. Sempre que esse movimento se define em função de um objecto que é a própria liberdade “para todos”, este é animado pelo amor ao espaço onde essa liberdade se pode exercer. O amor à liberdade que anima este exercício absoluto da liberdade pressupõe o amor ao espaço onde essa liberdade possa ser exercida pela pluralidade dos seres humanos. Se a pluralidade é a condição humana da acção, a liberdade é a sua condição subjectiva.

Pelo exercício da liberdade e animado pelo amor pelo espaço onde essa liberdade se pode exercer, o sujeito segregado pode mudar a sua condição através da acção, iniciando algo de novo ou totalmente novo. O centro da luta contra a exclusão é o exercício da liberdade por parte do sujeito excluído que conduz à libertação não apenas do sujeito excluído, mas da pluralidade dos sujeitos que partilham o espaço público. A luta contra a segregação é assim uma luta pela liberdade de todos e onde todos têm a responsabilidade cívica de estarem envolvidos.

A cidadania, que é a capacidade de participar na administração da justiça e no governo da cidade, é o resultado de um exercício de liberdade que se materializa em acções de cidadania protagonizadas por sujeitos que, desta forma, se tornam cidadãos

---

estavam confinadas ao espaço do bairro, passavam ao espaço público nos julgamentos, nos casos de detenção desses mesmos jovens. No tribunal, independentemente do resultado do julgamento e da decisão do juiz, a história era contada e todas as acções do réu como que adquiriam um significado e se tornavam politicamente relevantes porque explicavam tanto a acção como a condição do sujeito que a tinha praticado. No caso de condenação do réu, a sua privação de liberdade - qual telos dos heróis gregos -iluminava não só as suas acções mas também o seu bairro de origem. Tudo isto, era sublinhado pelo comportamento em tribunal que, tal como o comportamento na polícia, era fortemente marcado por um referencial heróico seguido escrupulosamente e de um modo impressionante, na maioria dos casos. Estar preso, ou ter estado preso, era assim um testemunho de relevância e eficácia de acção que concedia ao jovem um lugar particular no mundo, um lugar que tinha tanto de estigmatizante como de heróico.

e geram poder. Sempre que sujeitos excluídos pela cidade dialogam e agem em conjunto, daí resulta uma forma de poder que é capaz de interagir com outros poderes. Estes sujeitos tornam-se cidadãos “de facto”.

Do mesmo modo que o sentido do corpo está ligado ao movimento no espaço-tempo que ele ocupa, também a consciência do “eu” está ligada à acção do sujeito no espaço-tempo em que essa acção se pode revelar aos outros. Esse espaço-tempo que revela uma essencialidade do sujeito ignorada por ele próprio chama-se espaço público. Neste sentido, a acção não é apenas o modo segundo o qual um determinado sujeito se revela aos outros, é também o modo como avança no conhecimento de si próprio e do modo como exerce a sua liberdade. Quando a história da acção de um sujeito é contada, esse é o momento em que ele toma consciência do “eu”. A consciência do “eu” exige não só um espaço relacional, onde um sujeito se possa movimentar através de palavras e actos, mas também uma narrativa feita sobre essas palavras e actos.

As fotografias feitas por um sujeito sobre a sua própria condição não revelam nada sobre o sujeito até serem trazidas para o espaço público, discutidas e narradas. Nessa altura, podemos dizer que se iniciou um processo de consciencialização do “eu”. A internet, como espaço virtual, pode gerar o espaço público actual dessa revelação do “eu” mas a consciencialização existe um pensamento organizado e partilhado.

Trazer para espaço público as imagens e as narrativas dos sujeitos das comunidades segregadas gera vínculos constitutivos entre o sujeito e os outros participantes da acção; à medida que esse conhecimento entre membros de uma determinada comunidade humana se partilha, dá-se um fenómeno de concordância entre o sujeito e a comunidade - à felicidade individual corresponde a comunidade feliz. O risco no caso de comunidades segregadas é que essa felicidade seja paroquial ou seja, esteja limitada ao espaço restrito do “bairro”. A felicidade individual deve corresponder à cidade feliz e não apenas ao bairro feliz. Deste modo, as fotografias feitas por um sujeito devem ser discutidas e narradas no espaço da cidade.

A discussão generalizada em espaço público das imagens e narrativas dos sujeitos segregados tem o poder não só de mudar a consciência que os sujeitos segregados têm



sobre si próprios, mas também a capacidade de mudar o regime político da cidade, isto é, o modo de ordenar os habitantes da cidade em função da participação no seu governo.

Chamamos tecnologias de espaço público às tecnologias de informação e comunicação criadas e utilizadas na geração de um espaço de diálogo e acção comuns que, ao mesmo tempo, resultam elas próprias desse espaço público. As tecnologias de espaço público são assim fabricações que tanto servem a acção como resultam dela.

A Geografia da Libertação é uma ciência da acção que se define em função da geração de uma consciência, de uma ciência comum que se partilha na prática do exercício do direito à cidade. Neste sentido, a geografia da libertação é uma forma de consciência do espaço público, da cidade e do mundo, é uma consciência política ou uma “conscientização” que “não é apenas conhecimento ou reconhecimento, mas opção, decisão e compromisso”(Freire, 1987, p. 5).

O Amor Mundi é o motor do movimento do sujeito segregado relativamente ao mundo que lhe mostra não só aquilo que ele é mas também muda aquilo que ele é. O Amor Mundi é uma acção da paixão baseada na paixão da acção. E a acção salva o mundo da sua ruína “natural”<sup>298</sup>.

O Atlas da Memória e Esperança (AME) é o protótipo de um modelo de combate à segregação urbana que serve a acção dos sujeitos e comunidades segregadas no estabelecimento do seu lugar no mundo. As imagens produzidas e difundidas com o auxílio da tecnologia e a reflexão pública sobre essas imagens são instrumentos desse estabelecimento. Os sujeitos segregados que, não estando em casa no mundo, estabelecem o seu lugar no mundo são, uma fonte do pensamento crítico sobre esse mesmo mundo. A Geografia da Libertação bebe dessa abundância e serve a sua fonte.

---

298. “O milagre que salva o mundo, a esfera dos negócios humanos, da sua ruína normal e “natural” é, em última análise, o facto do nascimento, no qual a faculdade de agir se radica ontologicamente. Por outras palavras, é o nascimento de novos seres humanos e (...) a acção de de que são capazes em virtude de terem nascido”(Arendt, 2001, p. 300)



## Epílogo

Adrienne Rich faz parte das companhias que escolhi para compor o meu amor pelo mundo. Roubei-lhe um poema que é o meu pequeno Aleph. O poema é sobre a impossibilidade de contar com a memória e é, ao mesmo tempo, o testemunho de como o agenciamento dessa memória faz de nós aquilo que essencialmente somos: a mulher palestina na estrada de Ramallah, de faces nuas e cuspo na manga, a mulher, na fila das máscaras de gás, o imigrante, para quem *um casaco não é só uma peça de pano*, o judeu, a cigana, a lésbica, nos campos de morte nazis, Rosa Luxemburgo assassinada pelos *Freikorps* e boiando, já cadáver, num canal de Berlim. “Tempo de Guerra do Oriente” pertence a uma coleção de poemas chamada *Um Atlas de um Mundo Difícil* e é um poema dilacerante. Mas é precisamente dessa ferida aberta que brota uma possibilidade de redenção feita de insatisfação, feita de acção aqui e agora. Feita de compromisso com o nosso espaço e tempo comuns. Só isso nos permite desvelar o espelho e sair do luto - fazer de nós a terra com os cantos para os sem-terra, fazer de nós a mesa com lugar para o outro.

***Eastern War Time***

Memory says: Want to do right? Don't count on me.

I'm a canal in Europe where bodies are floating

I'm a mass grave I'm the life that returns

I'm a table set with room for the Stranger

I'm a field with corners left for the landless

I'm accused of child-death of drinking blood

I'm a man-child praising God he's a man

I'm a woman bargaining for a chicken

I'm a woman who sells for a boat ticket

I'm a family dispersed between night and fog

I'm an immigrant tailor who says *A coat*

*is not a piece of cloth only*

I sway in the learning of the master-mystics

I have dreamed of Zion I've dreamed of world revolution

I have dreamed that my children could live at last like others

I have walked the children of others through ranks of hatred

I'm a corpse dredged from a canal in Berlin

a river in Mississippi

I'm a woman standing with other women dressed in black

on the streets of Haifa, Tel Aviv, Jerusalem

there is spit on my sleeve there are phonecalls in the night

I am a woman standing in line for gasmasks

I stand on a road in Ramallah with naked face listening

I am standing here in your poem unsatisfied

lifting my smoky mirror.

(Rich, 1991)



Sem Título - Indira Moreira (Quinta da Serra 2007)

## Bibliografia

- Agamben, G. (2010). *Ninfas* (A. G. Cuspinera, Trans.). Valencia: pre-textos.
- Aguiar, J. (1972). Notas Epistemológicas sobre Jean Piaget. *Análise Social*, IX(33), 96-139.
- Amad, P. (2010). *Counter-Archive - Film, the Everyday, and Albert Kahn's Archives de la Planète*. New York: Columbia University Press.
- Anderson, R. (2005). Rederessing Colonial Genocide Under International Law: The Hereros' Cause Action Against Germany. *California Law Review*, 93, 1155-1189.
- Aquinas, T. (1947). *Summa Theologica*. Digital File: Christian Classics Ethereal. Retrieved from <http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.html>
- Araujo, T. (2011). Diários de um Quotidiano - Convite. Retrieved 14 Fevereiro, 2014 from [http://projectoeva2011.files.wordpress.com/2011/12/convite\\_tania\\_araujo\\_eva\\_2011.jpg](http://projectoeva2011.files.wordpress.com/2011/12/convite_tania_araujo_eva_2011.jpg)
- Arendt, H. (1953). [The Origins of Totalitarianism]: A Reply. *The Review of Politics*, 15(1), 76-84.
- Arendt, H. (1961). *Between Past and Future - Six Exercises in Political Thought*. New York: The Viking Press.
- Arendt, H. (1962). *The origins of totalitarianism*. ([7d enl. ed.] ed.). New York: Meridian Books.
- Arendt, H. (1964). *Eichmann in Jerusalem - A Report on The Banality of Evil*. New York: The Viking Press.
- Arendt, H. (1968). *Men in dark times*. New York: Harcourt, Brace & World INC.
- Arendt, H. (1971). Martin Heidegger at Eighty. *New York Review of Books*, October(21).
- Arendt, H. (1974). Hannah Arendt *Un Certain Regard* : ORTF.

Arendt, H. (1978). *The life of the mind - Thinking* (1st ed. ed.). New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Arendt, H. (1998). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.

Arendt, H. (2001). *A Condição Humana* (R. Raposo, Trans.). Lisboa: Relógio de água Editores.

Arendt, H. (2007). *Reflections On Literature and Culture*. Stanford: Stanford University Press.

Arendt, H., & Baehr, P. (2000). *The portable Hannah Arendt* (The Viking portable library). New York: Penguin Books.

Arendt, H., & Beiner, R. (1982). *Lectures on Kant's political philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.

Arendt, H., Scott, J. V., & Stark, J. C. (1996). *Love and Saint Augustine*. Chicago: University of Chicago Press. Retrieved from <http://www.loc.gov/catdir/description/uchi051/95012866.html>

<http://www.loc.gov/catdir/toc/uchi051/95012866.html>

Aristóteles. (1998). *Política* (A. C. Amaral & C. d. C. Gomes, Trans.). Lisboa: Vega.

Aristotle. (1991a). On Memory. In J. Barnes (Ed.), *The Complete Works of Aristotle the Revised Oxford Translation*. Princeton: Princeton University Press.

Aristotle. (1991b). *On the Soul* (The Complete Works of Aristotle the Revised Oxford Translation). Princeton: Princeton University Press.

Aristotle. (2012). *Physics* (R. P. Hardie, r. k. gAYE, & G. R. K., Trans.). The University of Adelaide. Retrieved from <http://ebooks.adelaide.edu.au/a/aristotle/physics/>

Augustine. (1886). *City of God and Christian Doctrine* (M. Dods, Trans.). Michigan: WM. B. Eerdmans.

Augustine. (1991). *Confessions* (H. Chadwick, Trans.). Oxford: Oxford University Press.

Augustine, S. (2012). Confessions An Electronic Edition. Retrieved April 6, 2012 from [http://www.stoa.org/hippo/frame\\_entry.html](http://www.stoa.org/hippo/frame_entry.html)

Augustinus, S. (2012). De Diversis Quaestionibus Octoginta Tribus. Retrieved 18 March, 2012 from [http://www.augustinus.it/latino/ottantatre\\_questioni/index2.htm](http://www.augustinus.it/latino/ottantatre_questioni/index2.htm)

Azevedo, A. F. (2009). Desgeografização do corpo, uma política do lugar. In *Geografias do Corpo - Ensaio de Geografia Cultural*. Porto: Livraria Figueirinhas.

Baudrillard, J. (1981). *Simulacres et Simulation*. Paris: Editions Galilée.

Bauman, Z. (2003). *Liquid Love - On the Frailty of Human Bonds*. Cambridge: Polity Press.

Bell, D. (2007). *Cyberculture theorists : Manuel Castells and Donna Haraway* (Routledge critical thinkers). London ; New York: Routledge. Retrieved from <http://www.loc.gov/catdir/toc/ecip069/2006006203.html>

<http://www.loc.gov/catdir/enhancements/fy0654/2006006203-d.html>

Benjamin, W. (1991). *Écrits Français*. Paris: Gallimard.

Benjamin, W., & Scholem, G. (1992). *The Correspondance of Walter Benjamin and Gershom Scholem 1932-1940*. Harvard University Press.

Bentham, J. (1791). *The Panopticon or The Inspection House*. London: T Payne.

Bentham, J. (1995). *The Panopticon or The Inspection House*. London: Verso.

Bergson, H. (2008). *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*. Paris: PUF.

(2006). *Bíblia Sagrada - Para o Terceiro Milénio da Encarnação*. Lisboa/ Fátima: Difusora Bíblica - Franciscanos Capuchinhos.

Binfield, K. (2004). *Writing of The Luddittes*. Baltimore: John Hopkins University Press.

Blache, P. V. d. l. (1913). Des caractères distinctifs de la géographie. *Annales de Géographie*, 22(124), 289-299.



- Blache, P. V. d. L. (1922). *Principes de Géographie Humaine*. Paris: Librairie Armand Collin.
- Blackburn, R. (1998). *The Making of New World Slavery - From the Baroque to the Modern 1492-1800*. London: Verso.
- Borges, J. L. (1974). *Obras Completas 1923-1972*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Borges, J. L. (1989). *Obras Completas 1975 -1985*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Bruhn, M. (2001). Aby Warburg (1866-1929) - The Survival of an Idea. Retrieved March, 8, 2013 from <http://www.educ.fc.ul.pt/hyper/resources/mbruhn/index.htm>
- Brunhes, J. (1902). *L'Irrigation - Dans La Péninsule Ibérique et dans L'Afrique du Nord*. C. Naud, Éditeur.
- Brunhes, J. (1913). Ethnografie et Geographie Humaine. *L'Ethnographie: Bulletin de la Société D'Ethnographie de Paris, I*, 29-40.
- Brunhes, J. (1925a). *La Géographie Humaine - Les Faits Essentiels Groupés et Classés - Principes et Exemples (I)*. Paris: Librairie Félix Alcan.
- Brunhes, J. (1925b). *La Geographie Humaine - Monographies Liaisons avec les Disciplines Voisines (II)*. Paris: Librairie Félix Alcan.
- Canto, E. (1999). *Borges a Contraluz*. Buenos Aires: Espasa Calpe.
- Castells, M. (2010). *The Rise of the Network Society*. Wiley-Blackwell.
- Césaire, A. (1969). *Une Tempête*. Paris: Editions du Seuil.
- Césaire, A. (1978). *Discurso sobre o Colonialismo - Prefácio de Mário de Andrade*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora.
- Chesterton, G. K. (2008). *Ortodoxia* (M. J. Figueiredo, Trans.). Alêtheia Editores.
- Cicero, M. T. (1999). *On the Commonwealth and On the Laws*. Cambridge: Cambridge University Press.

Clamageran, J. J. (1874). *L'Algérie Impressions de Voyage (17 mars - 4 juin 1873)*. Paris: Librairie Germer Baillière.

Clark, J. L. (1985). Thus Spoke Chief Seattle: The Story of An Undocumented Speech. *Prologue*, 18(1).

Claval, P. (1976). *Essai sur l' evolution de la géographie humaine*. Besançon: Presses Universitaires de Franche-Comté.

Cohen, B. C. (1963). *The Press and the Foreign Policy*. Princeton: Princeton University Press.

Cohen, M. A. (2004). *Movement, manifesto, melle: the modernist group, 1910-14*. Lanham: Lexington Books.

Conrad, J. (1997). *Au Coeur des Ténèbres suivi de Un Avant Propos du Progrès*. Paris: Editions Autrement.

Crang, M. (2003). Qualitative methods: touchy, feely, look-see? *Progress in Human Geography*, 27(4), 494-504.

Cusa, N. (2008). *A Doua Ignorância* (J. M. André, Trans.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Cushing, F. H. (1979). *Zuni - Selected Writings of Frank Hamilton Cushing*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Cushing, F. H. (2002). *The Lost Itinerary of Frank Hamilton Cushing*. Tucson: The University of Arizona Press.

Davies, P. e. a. (2000). *God for the 21st Century*. Philadelphia & London: Templeton Foundation Press.

Deffontaines, P. (1926). La Géographie humaine de Jean Brunhes. *Annales de Géographie*, 195(35), 268-271.

Deleuze, G., & Guattari, F. (1980). *Mille plateaux* (Collection "Critique"). Paris: Éditions de minuit.

Deleuze, G., & Guattari, F. (1987). *A Thousand Plateaus - Capitalism and Schizophrenia* (B. Massumi, Trans.). University of Minnesota Press.

Claire, D. (2000). Biographie et Bibliographie de Pierre Deffontaines (1894-1978). Retrieved 25 février, 2003 from <http://cybergeog.revues.org/1796>

Norman, D. K., & Lincoln, Y. S. (2000). Introduction: The Discipline and Practice of Qualitative Research. In *Handbook of Qualitative Research 2nd edition*. London: Sage.

Dery, M. (1998). *Velocidad de Escape - La Cibercultura en Final del Siglo* (R. Vozmediano, Trans.). Madrid: Siruela.

Diamang. (1968). Museu do Dundo - Relatório anual de 1968. Retrieved 24 August, 2012 from <http://www.diamangdigital.net/index.php?module=diamang&option=item&id=1509>

Diamang. (1962). Museu do Dundo - Relatório Anual de 1962. Retrieved 24 August, 2012 from <http://www.diamangdigital.net/index.php?module=diamang&option=item&id=1502>

(2010). *Dicionário da Língua Portuguesa*. Porto: Porto Editora.

Dodge, M., & Kitchin, R. (2001). *Atlas of Cyberspace*. London: Pearson Education.

Eakins. (1895). Frank Hamilton Cushing Portrait. Retrieved March, 5, 2013 from [http://www.philamuseum.org/micro\\_sites/exhibitions/eakins/](http://www.philamuseum.org/micro_sites/exhibitions/eakins/)

Einstein, A. (2006). *Relativity*. London: Routledge.

Encarta. (2007). Lumière. Retrieved February, 22, 2013 from <http://encarta.msn.com>

Britannica, E. (2012). Kruger Telegram. Retrieved 17 Agosto, 2012 from <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/323889/Kruger-telegram>

Engels, F. (1886). Part IV - Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy. In *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy*. [www.marxists.org](http://www.marxists.org).

Engels, F. (1891). Introduction to Karl Marx's Wage Labour and Capital. Retrieved October, 31, 2012 from <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1847/wage-labour/intro.htm>

Engels, F. (2005). *The Condition of the Working Class in 1844* (F. K. Wischnewetzky, Trans.). Project Gutenberg. Retrieved from <http://www.gutenberg.org/files/17306/17306-h/17306-h.htm>

Eva, F. (1997). *Back to the Future. Reclus versus Ratzel: from State Geopolitics to Human Geopolitics*. Proceedings from IGU International Congress, Trieste.

Farremy, C. (1999). Miguel de Unamuno. Retrieved from <http://es-pana36.voila.net/articles/unamu.htm>

Fewkes, J. W. (2000). *Hopi Snake Ceremonies*. Albuquerque: Avanyu.

Fletcher, A. C. (1881). Camping with the Sioux: Fieldwork Diary of Alice Cunningham Fletcher. Retrieved 11 de Fevereiro, 2013 from [http://www.nmnh.si.edu/naa/fletcher/acf\\_sept\\_16.htm](http://www.nmnh.si.edu/naa/fletcher/acf_sept_16.htm)

Fletcher, A. C. (1915). *Indian Games and Dances with Native Songs*. Boston: Beckler Co.

Flikschuh, K. (2012). The Notion of "Innate right" in Kant's Doctrine of Right. London: LSE.

Florida, R. (2002). *The Rise of the Creative Class: And How it's Transforming Work, Leisure, Community and Everyday Life*. New York: Basic Books.

Forster, K. W. (1999). Introduction. In S. Lindberg (Ed.), *The Renewal of Pagan Antiquity: Contributions to the Cultural History of European Renaissance*. Los Angeles: Getty Research Institutes for the History of Art and the Humanities.

Foster, E. M. (1909). The Machine Stops. *Oxford and Cambridge Review*, November.

Foucault, M. (1975). *Surveiller et Punir - Naissance de la Prison*. Paris: Gallimard.

Foucault, M. (1997a). *The Essential Works of Michel Foucault - 1954-1984* (R. a. o. Hurley, Trans. Volume I - Ethics- Subjectivity and Truth). New York: The New Press.

Foucault, M. (1997b). *The Essential Works of Michel Foucault - 1954-1984* (R. a. o. Hurley, Trans. Vol III - Power). New York: The New Press.

Freeberg, D. (2004). Pathos a Oraibi: Ciò che Warburg no vide. In C. Cieri Via & P. Montani (Eds.), *Lo Sguardo di Giano, Aby Warburg fra tempo e memoria* (pp. 569-611). Turin: Nino Aragno.

Freire, P. (1987). *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra. Retrieved from <http://www.google.com/search?q=pedagogia+do+oprimido&ie=utf-8&oe=utf-8&aq=t&rls=org.mozilla:en-US:official&client=firefox-a>

Friedlander, H. (1995). *The Origins of Nazi Genocide - From Euthanasia to the Final Solution*. Chapel Hil and London: University of North Carolina Press.

Frizot, M., & Ducros, F. E. (1987). *Du bon usage de la photographie*. Paris: Centre National de La Photographie.

Fuller, B. (1968). God is a Verb. *Whole Earth Catalogue, Fall 1968*, 65. Retrieved from <http://www.wholeearth.com/issue-electronic-edition.php?iss=1010>

Gardies, A. (2006). La photographie en relief. Retrieved February, 22, 2013 from <http://www.galerie-photo.com/photographie-en-relief.html>

Gendin, E. T. (2012). Line by Line Commentary on Aristotle De Anima - Books I and II. Retrieved February 21, 2013

Genthe, M. K., & Semple, E. C. (1904). Tributes to Friedrich Ratzel. *Bulletin of the American Geographical Society*, 36(9), 550-553.

Gibson, W. (1984). *Neuromancer*. New York: Penguin Putnam.

Giddens, A. (1975). *The Class Structure of The Advanced Societies*. New York: Harper & Row.

Giddens, A. (1995). *A Contemporary Critique of Historical Materialism, Volume I*. Stanford: Stanford University Press.

Gombrich, E. H. (1999). Aby Warburg: His Aims and Methods- An Anniversary Lecture. 62, 268-282.

Gramsci, A. (2000). *The Gramsci Reader - Selected Writings 1916-1935*. New York: New York University Press.

Grimwood, B., Doubleday, N., Ljubicic, G., Donaldson, S., Blangy, S.,. (2012). Engaged acclimatization: Towards responsible community-based participatory research in Nunavut. *The Canadian Geographer*, 56(2), 211-230.

Gross, D. (1996). Henry Ford and the Model T. Retrieved 20 Fevereiro, 2013

Guerra, S., Rodrigues, S., Demain, S., Figueiredo, D., & Sousa, L. (2012). Evaluating pro-families-dementia: Adopting photovoice to capture clinical significance. *Dementia: The International Journal of Social Research and Practice*, accepted.

Guthrie, W. K. C. (1998). *A History of Greek Philosophy - VI Aristotle: an encounter*. Cambridge University Press.

Hagerstrand, T. (1970). *What about People in Regional Science*. Proceedings from Ninth European Congress of The Regional Science Association, Louvain-la-Neuve.

Hall, S. (1977). Culture Media, and the 'ideological effect'. In J. Curran, M. Gurevich, & J. Woolacott (Eds.), *Mass Communication and Society*. London: Sage.

Hanoteau, A., & Letour, A. (1898). *La Kabylie et Les Costumes Kabyles* (Tome I). Paris: Augustin Challamel, Éditeurs.

Hanoteau, A. (1867). *Poésies Populaires de La Kabylie du Jurjura*. Paris: Imprimerie Impériale.

Haraway, D. (1991). *A Cyborg Manifesto: Science, Technology and Social Feminism in the Late Twentieth Century*. New York: Routledge.

Harvey, D. (1990). Between Space and Time: Reflections on Geographical Imagination. *Annals of the Association of American Geographers*, 80(3), 418-434.

Harvey, D. (2010). *A Companion to Marx's Capital*. London  
New York: Verso.

Heidegger, M. (1977). *The Question Concerning Technology and other essays* (W. Lovitt, Trans.). New York & London: Garland Publishing, Inc.

Heuer, W. (2007). Europe and its Refugees: Arendt on the Politicization of Minorities. *Social Research*, 74(4), 1159-1172. Retrieved from [http://findarticles.com/p/articles/mi\\_m2267/is\\_4\\_74/ai\\_n24377475/?tag=content;coll](http://findarticles.com/p/articles/mi_m2267/is_4_74/ai_n24377475/?tag=content;coll)

Himanen, P. (2001). *The Hacker Ethic*. New York: Random House.

Hobsbawm, E. (1952). The Machine Breakers. *Past & Present*, 1(1), 57-70.

Hobsbawm, E. (1996). *The Age of Revolution, 1789-1848*. New York: Vintage Books.

Hobson, J. A. (1902). *Imperialism - A Study*. New York: James Pott & Company. Retrieved from <http://oll.libertyfund.org/>

Hubbard, P., Kitchin, R., & Valentine, G. e. (2004). *Key Thinkers on Space and Place*. London: Sage.

James, G. W. (1900). The Hopi Snake Dance. *Outing*, XXXVI(3), 302-310.

Jaspers, K. (1974). *Introduction à la philosophie* (J. Hersch, Trans.). Plon.

Jobs, S. (2005). Commencement address, Stanford University. Retrieved from <http://news.stanford.edu/news/2005/june15/jobs-061505.html>

Jung, H. (2012). Let Their Voices be Seen: Exploring Mental Mapping as Feminist Visual Methodology for the Study of Migrant Women. *International Journal of Urban and Regional Research*, published on line.

Kant, I. (1793). *Religion within the Limits of Reason Alone* (T. M. Greene & H. Hudson, Trans.). Retrieved from <http://www.marxists.org/reference/subject/ethics/kant/religion/religion-within-reason.htm>

Kant, I. (1999). *Practical philosophy* (M. J. Gregor, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. (2005). *The Moral Law - Groundwork of the Methaphysic of Morals* (H. J. Paton, Trans.). London and New York: Routledge Classics.

Kant, I. (2008). *Crítica da Razão Pura* (M. P. d. Santos, Trans.). Lisboa: Fundação Calouste de Gulbenkian.

Kappler, C. J. (1904). Acts of Forty-Ninth Congress - Second Section, 1887. Retrieved 13 de Fevereiro, 2013 from [http://digital.library.okstate.edu/kappler/vol1/html\\_files/ses0033.html](http://digital.library.okstate.edu/kappler/vol1/html_files/ses0033.html)

Kierkegaard, S. (1994). *Fear and Trembling and The Book of Adler*. London: Everyman's Library.

Kindon, S., Pain, R., Kesby, M., Moore, G., Hall-Arber, M., & Vasquez, M. (2007). *Participatory Action Research - Approaches and Methods - Connecting people, participation and place*. London: Routledge.

Knowles, E. M. (1999). *The Oxford Dictionary of Quotations*. Oxford: Oxford University Press.

Koster, R., Baccar, K., & Lemelin, R. (2012). Moving from reserach ON, to re-search WITH and FOR Indigenous communities: a critical refelction on community-based participatory research. *The Canadian Geographer*, 56(2), 195-210.

Lancelin, A. (2003). Matrix Decoded - Interview. *Nouvel Observateur*,. Retrieved from <http://www.egs.edu/faculty/jean-baudrillard/articles/the-matrix-decoded-interview/>

Lanier, J. (2010). *You are not a gadget*. New York: Alfred Knopf.

Lefebvre, H. (1971). *Everyday Life in the Modern World* (S. Rabinovitch, Trans.). New York: Harper & Row.

Lindahl, H. (2006). Give and Take - Arendt and the Nomos of Political Community. *Philosophy and Social Criticism*, 32(6), 785-805.



Locke, J. (1690). Second Treatise of Government. Retrieved May 11, 2012 from <http://www.gutenberg.org/files/7370/7370-h/7370-h.htm>

Longhurst, R., Ho, E., & Johnston, L. (2008). Using 'the body' as an 'instrument of research': kimchi and pavlova. *Area*, 40(2), 208-217.

Mackinder, H. J. (1919). *Democratic Ideas and Reality - A Study in the Politics of Reconstruction*. London: London Constable Company.

Mackinder, H. J. (1904). The Geographical Pivot of History. *The Geographical Journal*, 23(4), 421-437.

Maclean, K., & Woodward, E. (2013). Photovoice Evaluated: An Appropriate Visual Methodology for Aboriginal Water Resource Research. *Geographical Research*, 51(1), 94-105.

Marques, R. (2005). *Timor-Leste: O Agendamento Mediático*. Porto: Porto Editora.

Marx, K. (1867). Part IV - Production of Relative Surplus. In *Das Kapital Bd I*. Moscow: Progress Publishers. Retrieved from <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1867-c1/ch12.htm>

Marx, K. (1887). Machinery and Modern Industry. In F. Engels (Ed.), *Das Kapital*. Moscow: Progress Publishers. Retrieved from <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1867-c1/ch15.htm>

Marx, K. (1968). Maschinerie und große Industrie. In *Das Kapital Bd I*. Berlin/DDR: Dietz Verlag. Retrieved from [http://www.mlwerke.de/me/me23/me23\\_391.htm#Kap\\_13\\_1](http://www.mlwerke.de/me/me23/me23_391.htm#Kap_13_1)

Marx, K. (1973). *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* (N. Martin, Trans.). London: Penguin.

Massey, D. (2005). *for space*. London: Sage.

McCulloch, J. (1981). Amílcar Cabral: a Theory of Imperialism. *The Journal of Modern African Studies*, 19(3), 503-511.

Mercier, G. (1990). Le concept de propriété dans la géographie politique de Friedrich Ratzel (1844-1904). *Annales de Géographie*, 555.

Mill, J. S. (2009). *Representative Government*. Adelaide: The University of Adelaide Library. Retrieved from [http://ebooks.adelaide.edu.au/m/mill/john\\_stuart/m645r/](http://ebooks.adelaide.edu.au/m/mill/john_stuart/m645r/)

Moreira, A. (1987). Em lembrança de Gilberto Freyre. *Ciência & Trópico*, 15(2), 187-192.

Moritz, M. (1984). *The Little Kingdom- The private Story of Apple Computer*. New York: William Morrow & Co;

Mukerji, C., & Schudson, M. (1991). *Rethinking Popular Culture: Contemporary perspectives in cultural studies*. Berkeley: University of California Press.

Murray, W. E. (2006). *Geographies of Globalization*. New York: Routledge.

Neirinck, D. (2013). Autochromes Lumière. Retrieved 19 Fevereiro, 2013

Nietzsche, F. (2012). *The Birth of Tragedy - Out of the Spirit of Music* (I. Johnston, Trans.). Nanaimo: Vancouver Island University.

Nunes, A. S. (1970). Questões Preliminares sobre as Ciências Sociais. *Análise Social*, VIII(30-31), 201-298.

Ossowsky, S. (1963). *Class Structure in The Social Counsciousness* (S. Patterson, Trans.). New York: Macmillan.

Pain, R. (2004). Social Geography: participatory research. *Progress in Human Geography*, 28(5), 652-663.

Palibroda, B., Krieg, B., Murdock, L., & Havelock, J. (2009). *A Pratical Guide to Photovoice: sharing pictures, telling stories and changing communities*. Winnipeg: The Prairie Women's Health Centre of Excellence.

Parkins, W., & Craig, G. (2006). *Slow Living*. New York: Berg.

Perras, A. (2004). *Carl Peters and the German Imperialism 1856-1916 - A Political Biography*. Oxford: Oxford University Press.

Piçarra, M. d. C. (2012). *Azuis ultramarinos - propaganda colonial nas actualidades do Estado Novo e censura a três filmes de autor*. PhD. Universidade Nova de Lisboa, Lisbon.

Platão. (2008). *Protagoras* (B. Jowett, Trans.). Project Gutenberg. Retrieved from <http://www.gutenberg.org/files/1591/1591-h/1591-h.htm>

Porto, N. (2001). A companhia de Diamantes de Angola, o cinema e o império. In *Olhos no Mundo* (pp. 74-89). Lisboa: Comissão Nacional dos Descobrimentos Portugueses.

Proust, M. (1946). *À la recherche du temps perdu - le temps retrouvé. deuxième partie* (XV). Paris: Gallimard (version: La Bibliothèque électronique do Québec).

Ratzel, F. (1969). The Laws of the Spatial Growth of States, a Contribution to Scientific Political Geography (R. Bolin, Trans.). In R. E. Kasperson & J. V. Minghi (Eds.), *The Structure of Political Geography*. New Brunswick: Transaction Publishers.

Redinha, J. (1945). Relatório mensal nº 11 mês de Novembro 1945. *Diamang - Relatórios mensais do Museu do Dundo - Janeiro a Dezembro 1945*. Retrieved from <http://www.diamangdigital.net/index.php?module=diamang&option=item&id=1270>

Redinha, J., Amorim, R., Vilhena, J., & Paulo, J. T. (1947). Diamang, Museu do Dundo, Relatório Anual de 1946. Retrieved 28 August, 2012 from <http://www.diamangdigital.net/index.php?module=diamang&option=item&id=1061>

Redinha, J., Oliveira, A., Videira, A., Vilhena, E., & Vilhena, J. (1959). Diamang, Museu do Dundo, Relatório Anual 1958. Retrieved August, 28, 2012 from <http://www.diamangdigital.net/index.php?module=diamang&option=item&id=1495>

Renan, E. (1882). *Qu'est-ce qu'une Nation - Conférence faite en Sorbonne, Le 11 Mars 1882*. Paris: Calman Lévy.

Renan, E. (1904). *Renan's Letters from the Holy Land*. New York: Doubleday, Page & Company.

Ribeiro, O. (1968). En Relisant Vidal de la Blache. *Annales de Géographie*, 77(424), 641-662.

Ribeiro, O. (1999). *Goa em 1956 - Relatório ao Governo*. Lisboa: Comissão Nacional dos Descobrimentos Portugueses.

Rich, A. C. (1991). *An atlas of the difficult world : poems, 1988-1991*. New York: W.W. Norton.

Ritter, C. (1866). *Palestine and the Sinaitic Peninsula* (W. Gage, Trans. II). Edinburgh: T.&T. Clark.

Ritter, C. (1974). *Introduction a la Geographie Generale Comparee* (Nicolas-Obadia, Trans.). Paris: Les Belles Lettres.

Robic, M. C. (1996). Paul Vidal de La Blache, Principes de Géographie Humaine. Manuscrits publiées par Emmanuel de Martonne. *Études Rurales*, 141-142, 218-221.

Rothberg, M. (2009). *Multidirectional Memory- Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*. Stanford: Stanford University Press.

Said, E. (1979). *Orientalism*. New York: Vintage Books.

Said, E. W. (1994). *Culture and Imperialism*. New York: Vintage.

Santos, B. S. (2002). Between Prospero and Caliban: Colonialism, Postcolonialism, and inter-Identity. *Luso-Brazilian Review*, 39(2), 9-43.

Santos, B. S., & Meneses, M. P. (2009). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina.

Schlaifer, R. (1936). Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle. *Harvard Studies in Classical Philology*, 47, 165-204.

Searle, G. R. (1971). *The Quest for National Efficiency - A Study in British Politics and Political Thought, 1899-1914*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Searle, G. R. (2003). The Politics of National Efficiency and of War, 1900-1918. In *A Companion to Early Twentieth Century Britain*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd.

Semprun, J. (1994). *L'Écriture ou La Vie*. Paris: Gallimard.

Silva, M. P. (1964a). Nota 171 - Cinema Itinerante para os Nativos. *Folclore Musical da Lunda. Notas da Missão 1964 a 1968, III*. Retrieved from <http://www.diamangdigital.net/index.php?module=diamang&option=item&id=322>

Silva, M. P. (1964b). Nota 185 - Cancões de Gratidão. *Folclore Musical da Lunda. Notas da Missão 1964 a 1968,.* Retrieved from <http://www.diamangdigital.net/index.php?module=diamang&option=item&id=322>

Silva, M. P. (1966). Nota 255 - Relação dos novos títulos cinema itinerante. *Folclore Musical da Lunda. Notas da Missão 1964 a 1968,.*

Smith, L. T. (2006). *Decolonizing Methodologies - Research and Indigenous Peoples*. New York: Zed Books.

Smith, W. D. (1989). *The Ideological Origins of Nazi Imperialism*. Oxford University Press.

Smith, W. D. (1980). Friederich Ratzel and the Origins of Lebensraum. *German Studies Review*, 3(1), 51-68.

Soja, E. (1989). *Postmodern Geographies - The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. London: Verso.

Soja, E. (1996). *Thirdspace - Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*. Oxford: Blackwell.

Soja, E. (2000). *Postmetropolis - Critical Studies of Cities and Regions*. Oxford: Blackwell.

Stelarc. (2005). Prosthetic Head - Intelligence, Awareness and Agency. Retrieved Outubro, 26, 2012 from <http://www.ctheory.net/printer.aspx?id=490>

Stelarc. (2011). Circulating Flesh - The cadaver, the Comatose and the Chimera. Retrieved 26 Outubro, 2012 from <https://www.youtube.com/watch?v=yA-371qDw-Bg&feature=related>

Tedlock, B. (1991). From Participant Observation to the Observation of Participation: The Emergence of Narrative Ethnology. *Journal of Anthropological Research*, 47(1), 69-94.

Thrift, N. (2004). Inhuman Geographies: Landscapes of Speed, Light and Power. In S. Graham (Ed.), *The Cybercities Reader*. London: Routledge.

Tocqueville, A. (1865). *Mélanges Fragments Historiques (Oeuvres Complètes Vol VIII)*. Paris: Michel Lévy Frères, Libraires Editeurs.

Tocqueville, A. (1866). *Études Économiques Politiques et Littéraires ((Oeuvres Complètes Vol IX)*. Paris: Michel Lévy Frères, Libraires Editeurs.

Tocqueville, A. (1867). *Correspondence (Oeuvres Complètes Vol VI)*. Paris: Michel Lévy Frères, Libraires Editeurs.

Tocqueville, A., & Beaumont, G. (1833). *Du Systeme Pénitenciaire aux États-Unis et De Son Application en France*. Paris: H. Fournier Jeune. Retrieved from [http://books.google.pt/books?id=c80TAAAAQAAJ&printsec=frontcover&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](http://books.google.pt/books?id=c80TAAAAQAAJ&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false)

Tracou, X. (2012). Albert Kahn - Musée et Jardins. Retrieved February, 22, 2013 from <http://albert-kahn.hauts-de-seine.net/archives-de-la-planete/presentation>

Turkle, S. (2011). *Alone Together- Why we expect more from technology and less from each other*. New York: Basic Books.

Vico, G. (1710). *De Antiquissima Italorum Sapientia - Ex Linguae Latinae Originibus eruenda*. Napoli: Felicis Mofca.

Vico, G. (1948). *The New Science*. New York: Cornell University Press.

Videira, A., Fontinha, M., Pedro, J., Oliveira, A. e., & Vilhena, J. (1970). Diamang, Museu do Dundo, Relatório 1969. Retrieved August, 29, 2012 from <http://www.diamangdigital.net/index.php?module=diamang&option=item&id=1510>

Videira, A., Pedro, J., Cardoso, C. L., Moreira, G., & Vilhena, J. (1967). Diamang, Museu do Dundo, Relatório de 1966. Retrieved August, 29, 2012 from <http://www.diamangdigital.net/index.php?module=diamang&option=item&id=1507>

Vilhena, J. (1962a). Nota nº 80, 18. Brigada Cinematográfica. *Folclore Musical da Lunda. Notas da Missão 1960 a 1963, II*, 4. Retrieved from <http://www.diamangdigital.net/index.php?module=diamang&option=item&id=229>

Vilhena, J. (1962b). Nota nº 83, 7. “O Romance de Luachimo”. *Folclore Musical da Lunda. Notas da Missão 1960 a 1963, II*. Retrieved from <http://www.diamangdigital.net/index.php?module=diamang&option=item&id=229>

Vilhena, J. (1965). Nota nº 98, 6. Cinema Itinerante para Nativos. *Folclore Musical da Lunda. Notas da Missão 1964 a 1968, III*.

Vilhena, J. (1967). Nota 106, 4. “O Romance de Luachimo”. *Folclore Musical da Lunda. Notas da Missão 1964 a 1968, III*. Retrieved from <http://www.diamangdigital.net/index.php?module=diamang&option=item&id=322>

Visweswaran, K. (1998). Wild West Anthropology and the Disciplining of Gender. In H. Silverberg (Ed.), *Gender and American Social Science: The Formative Years*. Princeton: Princeton University Press.

Walker, F. A. (1874). *The Indian Question*. Boston: James R. Osgood and Company. Retrieved from <http://www.gutenberg.org/files/27058/27058-h/27058-h.htm>

Wang, C. C. (1999). Photovoice: A Participatory Action Research Strategy Applied to Women’s Health. *Journal of Women’s Health*, 8(2), 185-192.

Wang, C. C., & Burris, M. A. (1994). Empowerment through Photo Novella: Portraits of Participation. *Health Education & Behavior*, 21(2), 171-186.

Warburg, A. (1995). *Images from the Region of the Pueblo Indians of North America* (M. P. Steinberg, Trans.). Ithaca and London: Cornell University Press.

Warburg, A. (2012). *O Nascimento de Vénus e a Primavera de Sandro Botticelli* (A. Mourão, Trans.). Lisboa: KKYM.

Warburg, A. (1939). A Lecture on Serpent Ritual. *Journal of Warburg Institute*, 2(4), 277-292.

Whitman, W. (1872). *Leaves of Grass*. Electronic Text Center University of Virginia Library. Retrieved from <http://etext.virginia.edu/etcbin/toccer-new2?id=Whi1872.xml&images=images/modeng&data=/texts/english/modeng/parsed&tag=public&part=79&division=div2>

Witte, L. d. (2001). *The Assassination of Lumumba*. London: Verso.

Young-Bruehl, E. (2004). *For Love of the World*. New Haven & London: Yale University Press.